



مجله

ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران و زبان و ادبیات فارسی

جشن نامه استاد ذبیح الله صفا

با مقاله‌هایی از:

عباس امانت	پال اسپراکمن
پروانه بهار	محمود امیدسالار
سید محمد ترابی	ناصرالدین پروین
جلال خالقی مطلق	حمید حمید
هاشم رجب زاده	حمید دباشی
محمود فروغی	سوسن سیاوشی
حشمت مؤید	ت. کورویاناگی
محمد جعفر محبوب	جلال متینی
مهدی نوریان	احمد مهدوی دامغانی
احسان یارشاطر	جان والبریج

مجله ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران
وزبان و ادبیات فارسی
از انتشارات بنیاد کیان

مدیر:

جلال منینی

نقد و بررسی کتاب

زیرنظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی

زیرنظر: حمید دباشی

دانشگاه کلمبیا

هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران

محمد جعفر محبوب

حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

بنیاد کیان مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی،
بمنظور حفظ و اشاعه فرهنگ سنتی ایران و تداوم آن در
دوران معاصر.
بنیاد کیان در سال ۱۳۶۷ (۱۹۸۸ م.) بر طبق قوانین
ایالت کالیفرنیا تشکیل گردیده و به ثبت رسیده و مشمول
قوانین «معافیت مالیاتی» امریکاست.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران‌شناسی» با ذکر مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام

یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

تمام نامه‌ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor: Iranshenasi

P.O.Box 30381

Bethesda, Maryland 20814, U.S.A.

تلفن: ۹۰۷-۶۷۸۷ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۴ دلار، برای مؤسسات ۶۵ دلار،

برای سایر کشورها هزینه پست بشرح زیر افزوده می‌شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۳ دلار، اروپا ۲۶/۵۰ دلار، آسیا و آفریقا و استرالیا ۳۳/۵۰ دلار

حروفچینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «پیج»، آرلینگتن، ویرجینیا

Foundation for Iranian Studies
Library



استاد ذبیح الله صفا

فهرست مندرجات

مجله ایران شناسی
سال سوم، شماره اول، بهار ۱۳۷۰

جشن نامه استاد ذبیح الله صفا

بخش فارسی

مقاله

۱	پیرادب فارسی	جلال متینی
۱۰	سالمشمار استاد ذبیح الله صفا	
۱۴	پیوستگی تاریخ ایران	احسان یارشاطر
۲۱	ادبیات فارسی در ژاپن	ت. کورویاناگی
۲۷	همه گویند ولی گفته سعدی دگر است	احمد مهدوی دامغانی
۴۱	جلد سوم «داستان فیروزشاه»	محمد جمفر محجوب
۵۵	جهان شناسی «شاهنامه»	جلال خالقی مطلق
	تاریخ ادبیات فارسی، مروری بر سوابق	حشمت مؤید
۷۱	ونظری درباره آینده این فن	
۸۵	انوشیروان و بوزرجمهر در «گلستان» سعدی	حمید دباشی
	با «نشأه جام»، نگاهی به	سید محمد ترابی
۹۸	مجموعه شعر استاد صفا	
۱۱۰	بعضی احادیث نبوی در «شاهنامه»	محمود امیدسالار
۱۲۵	عاشق کتاب	مهدی نوریان
۱۳۲	خدمات مطبوعاتی استاد صفا	ناصرالدین پروین
۱۳۷	ابن سینا، فرزانه ای متعلق به فرهنگ انسانی	حمید حمید
	روایتی دیگر درباره ایرج و تور	جلال متینی
۱۴۸	وسلم و بخش کردن جهان	

۱۶۰	«بر طاق ایوان فریدون»: نقش دولت	عباس امانت
	و رعیت در دیده سعدی	

نقد و بررسی کتاب

- محمود فروغی دولتهای ایران از سوم اسفند ۱۲۹۹ تا بهمن ۱۳۵۷،
از سید ضیاء تا بختیار، نوشته مسعود بهنود
۱۸۵ پال اسپراکمن «سووشون»، نوشته سیمین دانشور، ترجمه
محمد رضا قانون‌پرور
۱۹۴ پروانه بهار «هنر ایران»، ویراستار ا. دبلیو. فریر
۱۹۹

گفتی در انشای فارسی

- جلال متینی معرفی هفده کتاب فارسی
۲۰۴
خبرهای ایران شناسی
۲۲۵
هاشم رجب زاده کنگره جهانی بزرگداشت فردوسی:
«هزاره تدوین شاهنامه» در تهران
۲۱۱

نامه‌ها و اطنان نظر

- ح. ب. دهقانی تفتی، یکی از خوانندگان مقیم لندن، ایرج ایرن، جلال خالقی مطلق،
گلرخسار شاعر تاجیک، داریوش ثقفی، جلال متینی: درباره نامه دکتر جواد هیئت،
و نیز ارائه یک سند معتبر دیگر درباره «آزان» و «آذربایجان»
۲۲۵

بخش انگلیسی

- جان والبریج سوسن سیاوشی
نقد کتاب «رستاخیز و تجدید»
نقد کتاب «ساخت انقلاب اسلامی ایران»
از نظام سلطنتی تا جمهوری اسلامی»

خلاصه مقاله‌های فارسی به انگلیسی

مجله ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران و زبان و ادبیات فارسی

بهار ۱۳۷۰ (۱۹۹۱ م.)

سال سوم، شماره ۱

پیر ادب فارسی

در یکی از بحرانی‌ترین سالهای تاریخ معاصر ایران، یعنی در سالی که محمد علی میرزای مخلوع و تبعید شده به روسیه، با کمک دولت روسیه تزاری در استرآباد پیاده شد تا بار دیگر به یاری همسایه متجاوز شمالی از مشروطه خواهان پیروز دمار برآورد و سیل خون در ایران جاری سازد، و در سالهایی که ایران از نظر فرهنگی در شمار عقب افتاده‌ترین کشورهای جهان بود و اساس سیستم آموزشی کشور ما تنها بر دو رکن «مکتب» و «مدرسه» (مخصوص علوم دینی) قرار داشت، و از مؤسسات آموزشی جدید تعدادی انگشت شمار مدرسه ابتدائی (دبستان) داشتیم و چند دوره اول مدرسه متوسطه (سه سال اول دبیرستان) و یک دبیرستان شش کلاسه و نیز دوسه مدرسه باصطلاح عالی که بخشهایی بودند منشعب از دارالفنون امیرکبیر، در شهر کوچک شهم — پیرزاد، در خانواده‌ای آشنا با کتاب کودکی دیده به جهان گشود که چون چند سالی بر او گذشت، به شیوه متداول در آن روزگار، او را به مکتب فرستادند و چون مکتب با خانه وی فاصله بسیار داشت، و وسیله نقلیه‌ای هم در کار نبود، پس خدمتگار مهربان خانواده هر روز این

طفل خردسال را بر دوش خود سوار می‌کرد و به مکتب می‌برد و به همین ترتیب وی را به خانه بازمی‌گردانید. پس از چند سال چون دوره مکتب رفتن این کودک پایان رسید، شوق وی به خواندن و نوشتن موجب گردید که پدر و مادر پسر خود را از شه میرزاد به شهر بابل بفرستند تا دوره ابتدائی را در آن شهر بخواند. زمانی که تحصیل او در بابل نیز پایان پذیرفت، برای ادامه تحصیل این کودک عاشق کتاب و درس خواندن راهی جز این وجود نداشت که او را روانه تهران کنند تا در مدرسه دارالفنون پایتخت به تحصیل پردازد. و بدین ترتیب بود که وی در سال ۱۳۱۲ دیلم متوسطه خود را گرفت و بی درنگ برای ادامه تحصیل به دانشسرای عالی رفت و در سال ۱۳۱۵ به گرفتن درجه لیسانس در رشته فلسفه و زبان و ادبیات فارسی نائل آمد و در سال ۱۳۲۱ به اخذ درجه دکتری در رشته زبان و ادبیات فارسی از دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. سواد و دانش او در زمانی که تازه دوره دبیرستان را پایان رسانیده بود در حدی بود که بعنوان نویسنده و مترجم تنها مجله ادبی آن روزگار، یعنی مجله مهر، و نیز بعنوان کمک سردبیر آن مجله بکار پرداخت، و نیز در سالهای ۱۳۱۴ و ۱۳۱۷ دو اثر منظوم و منثور لامارتین را از زبان فرانسه به فارسی ترجمه کرد و بچاپ رسانید و از سال ۱۳۱۶ نیز رسماً به سردبیری مجله مهر برگزیده شد.

با این مقدمات، آن کودک شه میرزادی تنها با تکیه بر استعداد و قریحه خداداد و عشق بیحد به آموختن و کوشش فراوان در این راه، سرانجام یکی از نامداران و سرآمدان ادب فارسی شد و مایه آبروی ایران و دانشگاه تهران. در حدود پنجاه سال پیش بر کرسی تنها دانشگاه ایران، یعنی دانشگاه تهران، تکیه زد، مقاله‌ها و کتابهای بسیار نوشت، به نشر روزنامه و مجله دست یازید، در ضمن تدریس در دانشگاه و تحقیق و تألیف، مدیریت برخی از واحدهای اداری را نخست در وزارت آموزش و پرورش و سپس در دانشگاه تهران با کفایت بعهده گرفت، و در نتیجه آوازه شهرتش در پنجاه سال اخیر به همه دانشگاههای ایران رسید، و نه فقط اکثر قریب باتفاق استادان و محققان رشته زبان و ادبیات فارسی در دانشگاهها و مدارس عالی ایران مستقیم یا غیر مستقیم شاگرد او و ریزه‌خوار خوان دانش وی بودند، و دانشجویان همه این مؤسسات علمی در رشته ادب فارسی، بی استثناء، آثار او را در طی سی چهل سال اخیر در مطالعه می‌گرفتند، بلکه عده‌ای از استادان و محققان خارجی نیز، در سالهای پیش، ضمن تحصیل و پژوهش در دانشگاه تهران از محضر پر فیض وی بهره‌مند گردیده‌اند.

بزرگمردی که در این چند سطر به برخی از حوادث زندگی او اشاره کردم، کسی جز

استاد ذبیح‌الله صفا نیست که در اردیبهشت ماه سال ۱۳۷۰ قدم در هشتادمین سال زندگی پرثمر خود نهاده است، در حالی که بمانند عده‌ای دیگر از خدمتگزاران واقعی ایران و دوستداران حقیقی فرهنگ ایران بیش از دوازده سال است که بناچار دور از ایران عزیز، تبعیدوار، و در شرایطی که به هیچ وجه درخور مقام و منزلت وی نیست بسر می‌برد. او نیز چون ناصر خسرو که از بیم غوغای عوام زادگاهش را ترک کرد و میمگان را پناهگاه خود قرارداد و پس از سالها زندگی در غربت با خود می‌گفت:

پانزده سال برآمد که به میمگانم چون و از بهر چه زیرا که به زندانم
اینک در شهر کوچک لوبک در آلمان که آب و هوایش نیز با حال و مزاج او سازگار
نیست روزگار می‌گذراند.

در حوادث زندگانی استاد ذبیح‌الله صفا نکته‌های گفتنی و عبرت آموز بخصوص برای نسل معاصر کم نیست که یاد کردن برخی از آنها، ولو به اجمال، در این مختصر لازم می‌نماید.

استاد صفا را از همان سالهای جوانی و آغاز کار همه آشنایان و معاشران به «پرکاری» می‌شناختند، و هنوز نیز به همین صفت از وی یاد می‌کنند. مردی که از کار کردن، از خواندن و از نوشتن خسته نمی‌شود و برخلاف ابنای روزگار هرگز از کار و خستگی نیز نمی‌نالند. وی در کنار کار تدریس و تحقیق و تألیف، وظایف اداری مختلفی را نیز که بمهده می‌گرفت، بطور تمام و کمال انجام می‌داد، نه کار اداری مزاحم تدریس و تحقیق و تألیف او بود و نه تدریس و تحقیق، وی را از انجام وظایف اداری اش باز می‌داشت. نکته گفتنی آن است که او همه این کارها را با نظم و ترتیب و روی خوش انجام می‌داد.

از این موضوع که بگذریم، عشق بی‌روی و ریا به ایران و فرهنگ ایران و گذشته ایران، و کوشش برای معرفی آن و دفاع از آن از صفات بارز استاد صفاست. از موضوع رساله دکتری او درباره «حماسه سرایی در ایران» که پنجاه سال پیش نوشت، آشکار است که در تحقیقات ادبی، در درجه اول چگونه موضوعهایی مورد توجه و علاقه اوست. بعلاوه وی شاید نخستین یا یکی از نخستین کسانی است که مقالاتی مستند درباره نهضت‌های سیاسی و نظامی ایرانیان در دوران اشغال ایران بتوسط تازیان مسلمان نوشت و رهبران این نهضتها را بشرح معرفی کرد و آنان را ارج نهاد. استقلال ایران و آزادی ایران از زیر یوغ تازیان متجاوز موضوعی است که پیوسته فکر وی را به خود مشغول می‌داشته

است. و در تعقیب همین فکر اساسی بود که بعنوان یک ایرانی آگاه و علاقه‌مند به تاریخ و فرهنگ ایران، مسألهٔ «شعوبیه» را در سطحی وسیع در کلاسهای درس خود و در برخی از تألیفاتش مطرح ساخت، و این که چگونه هنوز چند سالی بر رحلت پیامبر اسلام نگذشته، تازیان نومسلمان تازه به دوران رسیده بزرگترین شعار اسلام «انما المؤمنون إخوة» را به دست فراموشی سپردند و باصطلاح امروزیان به «تبعیض نژادی» پرداختند و خود را بی دلیل سرور و مولا، و ایرانیان نژادهٔ نومسلمان را «موالی» (بندگان) نامیدند و به صورتهای مختلف به تحقیر آنان پرداختند. استاد صفا با مراجعه به کتب معتبر عربی و فارسی رفتار ناشایست این نودولتان را برمی شمرد و توضیح می‌داد که چگونه برخی از ایرانیان نژادهٔ دانشمند چون از ستم تازیان به جان آمدند، بناچار به مبارزهٔ قلمی با آنان پرداختند، اصل و نسب خود را ذکر کردند و از تاریخ و ادب و حکمت و فرهنگ ایران پیش از اسلام سخن گفتند و کتابهای بسیار از زبان پهلوی به عربی ترجمه کردند و یادآور شدند که بر طبق نصّ قرآن تنها «پرهیزگاری» مایهٔ برتری فردی نسبت به فرد دیگر است نه عرب بودن و هم خون بودن با پیامبر اسلام و سخنان بی‌پایه‌ای از این مقوله. سرانجام پس از سالهای دراز، همین مبارزهٔ شعوبیان به پیروزی ایرانیان و استقلال ایران منجر گردید. همهٔ کسانی که سالهاست از شعوبیه و شعوبیان سخن می‌گویند، بی‌اغراق، هر یک به گونه‌ای، تحت تأثیر سخنان و نوشته‌های استاد صفا بوده‌اند و هستند.

استاد صفا که استاد تاریخ ادبیات فارسی در دانشگاه تهران بود، سالها پیش بدرستی دریافت تا کتابی جامع برای این درس تألیف نگردد، تاریخ ادب فارسی را در یک هزار و یک صد و پنجاه سال گذشته چنان که باید و شاید نمی‌توان معرفی کرد و تنها با دو کتاب ارجمند «تاریخ ادبیات فارسی» تألیف ادوارد براون و یان رپیکا، دانشجویان و محققان ایرانی نمی‌توانند با ادب فارسی در دوازده قرن گذشته آشنا شوند. پس هشیارانه و با آگاهی از صعوبت کار و این که راهی درازآهنگ در پیش دارد، تألیف کتاب تاریخ ادبیات در ایران را در سال ۱۳۳۲ آغاز کرد. از آن سال تا به امروز، حتی در دوازده سال زندگانی تبعیدگونهٔ خود در اروپا، نیز دنبالهٔ این کار را رها نساخته و تا کنون پنج مجلد در هشت جلد و در ۵۳۳۲ صفحه (بجز بخش سوم مجلد پنجم که زیر چاپ است)، از غلبهٔ عرب بر ایران تا میانهٔ سدهٔ دوازدهم هجری را به رشتهٔ تحریر درآورده، و هم اکنون نیز در پی تکمیل این کار بزرگ است. وی در این کتاب عظیم در هر دوره، نخست در سه

بخش مستقل و مفصل: ۱ - وضع سیاسی و اجتماعی؛ ۲ - عقاید و ادیان و مذاهب؛ ۳ - وضع علوم (علوم شرعی، علوم عقلی، و علوم ادبی) را در ایران مورد مطالعه قرار داده و سپس بطور کلی به بیان وضع ادبی آن دوران پرداخته و بعد شاعران و نویسندگان آن دوره و آثارشان را معرفی نموده، و نمونه‌هایی از آثار آنان را نقل کرده و در بعضی از ادوار، از ایرانیانی که به زبان تازی شعر سروده و یا کتاب نوشته‌اند نیز سخن بمیان آورده است. استاد صفا با این همه رنج آن چنان که در شأن عالمان حقیقی ست، در آغاز جلد اول تاریخ ادبیات در ایران درباره کار خود نوشته است:

این اقدام [تألیف کتاب تاریخ ادبیات] اگرچه مقرون به تهور بسیار است، لیکن نباید آن را دلیل خیرگی و بی‌باکی مؤلف دانست، بلکه من با اعتراف به ناشایستگی و عدم اطلاع و فقدان استحقاق خود با برگزاشتن این کار شگرف خواسته‌ام تنها راهی برای آیندگان گشوده و برای خود شرف تقدم در آن کار حاصل کرده باشم (مقدمه، ص: یو).

و سپس به ذکر نام کسانی پرداخته که پیش از وی در این موضوع کتاب نوشته‌اند و نسبت به آنان بدین شرح ادای احترام کرده است:

من به هر حال قسمتی از کار خود را مرهون کوششها و رنجهای این آزاده مردان دانشمند می‌دانم و آن فاضلان پاک سرشت را راهبر خود می‌شمارم خاصه آقای فروزانفر استاد فاضل دانشگاه را که روش کار در این کتاب تا حدی مرهون تعلیمات قدیم ایشان است (مقدمه، ص: یز).

این چند سطر را برای تنبّه برخی از هموطنان جوان خود نقل کردم تا از پندار باطل «طاووس علیین» شدن خود بیرون آیند و با روحهای بزرگ روزگار خود آشنا گردند.

موضوع مهم دیگر آن است که استاد ذبیح الله صفا اوقات خود را در این سالهای دراز تنها صرف تحقیقات ادبی و تدریس و تألیف و امور اداری نکرده و باصطلاح از جمله «برج عاج نشینان» دوران معاصر نبوده است. در نظر او ایران دیروز و ایران امروز با یکدیگر پیوندی نزدیک و تنگاتنگ دارند و به همین جهت است که وی در ضمن سیر در ایران و فرهنگ و تاریخ ایران در ادوار گذشته، از ایران امروز و دفاع از تمامیت ارضی ایران غافل نبوده است. در زمانی که وی دانشیار جوان دانشگاه تهران بود و در آن سالها بسیاری از نوجوانان و جوانان و حتی پیران وطن ما در میدان مغناطیسی حزب توده ایران قرار گرفته و چشم به مسکو دوخته بودند، چون مسأله تجزیه آذربایجان از ایران به یاری

ارتش سرخ و به دستیاری پیشه‌وری و یارانش و با کوشش پیگیر حزب توده ایران مطرح گردید، استاد صفا از جمله در روزنامه شباهنگ به مبارزه با آنان پرداخت. بدیهی است در دوران قدرت بلامنزاع حزب توده ایران، به کسانی چون وی در چنین مبارزه‌ای چه تهمت‌ها که نمی‌زدند و چه ناسزاها که نمی‌گفتند که کمترین آنها «مرتجع» بود و «خائن».

بعلاوه استاد صفا از نیرنگ برخی از ایران‌شناسان و محققان اروپایی و امریکایی و کوشش بی‌امان آنان در سطح جهانی در غارت معنویات ایران، و آنچه نگارنده این سطور در سالهای اخیر بارها از آن با عنوان «ایران زدایی» یاد کرده، هرگز غافل نبوده است. می‌دانیم که سالهاست این گونه محققان که ابزار کارسیاست کشورهای خود نیز هستند، آثار هنری ایران را هنر عربی یا هنر اسلامی می‌خوانند و دانشمندان بنام ایران چون ابن‌سینا، ابوریحان بیرونی، محمد زکریای رازی، محمد غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی و غیاث‌الدین جمشید کاشانی و صدها تن دیگر را در آثار خود و کتابهای مرجع «عرب» معرفی می‌کنند و از کارهای ایشان با عنوان «علوم عربی» یا «علوم اسلامی» یاد می‌نمایند، همچنان که در سالهای اخیر هم شاهدیم که چگونه عده‌ای از مؤسسات دولتی و دانشگاهی و علمی و هنری و نیز برخی از استادان و محققان اروپایی و امریکایی در کتابها و مقاله‌های خود بجای «خلیج فارس» عنوانهای معمول «خلیج عربی» یا «خلیج» را بکار می‌برند. در نهایت سرافکنندگی باید اذعان کنیم که خارجیان در این توطئه بزرگ تنها نیستند. ولی استاد صفا بی‌توجه به آن که فلان محقق یا دانشمند خارجی از او دلگیر شود و برایش پشت چشم نازک کند، از گفتن حقیقت در این باب نیز ابایی نداشته است. توطئه خارجیان را در موضوعهای مورد بحث هرگز بی‌جواب نگذاشته و هر جا فرصت یافته است در دفاع از ایران و هنرمندان و دانشمندانش بصراحت اظهار نظر کرده است. چنان که وقتی نگارنده مسأله نادرستی عنوانهایی چون «هنر اسلامی»، «هنر محمدی»، «هنر عرب - اسلامی»، «علوم عربی»، و «علوم اسلامی» را در مقاله‌های خود مطرح ساخت و دلایل خود را درباره نادرستی آنها ارائه داد، استاد صفا از لوبک به وی نوشت:

مقاله جناب عالی را با عنوان «علوم عربی!» خواندم و لذت بردم. چه خوب کردید که این معنی را مطرح ساختید و چه خوب خواهد بود که دنبالش گرفته شود. من مخصوصاً دلم از یک مؤلف دیگر به اسم آلدومیلی خون است که با

صراحت می گوید درست است که بسیاری از مؤلفان علوم اصلاً از نژاد عرب نبوده و بعضی حتی کتابهایشان را به عربی نوشته و به فارسی تألیف کرده اند، ولی من جز این که همه آنها را در ذیل عنوان علمای عرب و La science arab ذکر کنم چاره ای ندارم. معنی این حرف آن است که من لجاجت می کنم و اگرچه علمایی که در کتاب خود ذکر می نمایم عرب نژاد نیستند و بعضی هم اصلاً به عربی چیزی نوشته اند، ولی به کوری چشم همه آنها که عرب نیستند، من اینها را عرب و علمشان را عربی می نامم!*

و یا هنگامی که مقاله «از آذربایجان تا خلیج فارس» را نوشتم و مقاصد سوء خارجیان را درباره آذربایجان و خوزستان و خلیج فارس برملا ساختم، استاد صفا بعنوان یک ایرانی هشیار و آگاه و متعهد به ایران، بی هر گونه محافظه کاری نوشت:

... همه مطالب آن عالمانه و مستند و ضمناً توضیح دهنده مقاصد سوء استعمارگران است و حق آن است که از این گونه مقالات بسیار نوشته شود، و همچنین درباره زبان فارسی که همین استعمارگران و کارگزارانشان نمی خواهند قبول کنند که این لهجه قسمتی از ایران نیست، بلکه زبان ملی و رسمی و ارتباطی ایرانیان از عهد شاهنشاهی اشکانی تا به امروز است و در همان حال در هر ناحیه ای از ایران یک لهجه محلی ایرانی رواج دارد که همه از یک ریشه و یک زبان مادر به نام زبان ایرانی (که در ارتباط کامل با زبان هند و ایرانی یا زبان آریایی ست) زاییده شده اند؛ و این بازیهای ترک و فارس و کرد و فارس و پشتون و فارس و غیره و غیره که براه انداخته اند فقط بقصد تجزیه ایران و پراگندن تخم نفاق در بین ما ایرانیان است.[□]

موضوعی دیگر را نیز به روایت دوست دانشمند پیتر چلکوسکی استاد مطالعات و تحقیقات ایرانی دانشگاه نیویورک درباره استاد صفا نقل کنم که شنیدنی ست. سال پیش هنگامی که به دعوت بنیاد محوی برای شرکت در کنفرانس بزرگداشت فردوسی به شهر کلن می رفتم، در ضمن مذاکره تلفنی موضوع را با چلکوسکی در میان نهادم و از دیگر شرکت کنندگان در این کنفرانس، و از جمله از استاد صفا نام بردم. وی بلافاصله گفت خواهش می کنم از قول من به استاد صفا بگوئید: دلم می خواست در شهر کلن

◦ ایران نامه، سال ۵، صفحه ۳۷۹.

□ همان مجله و همان سال، ص ۷۴۲.

می‌بودم و دست شما را می‌بوسیدم. از شنیدن این عبارت سخت شگفت زده شدم و پرسیدم: چرا؟ او پاسخ داد: وقتی در دانشگاه تهران تحصیل می‌کردم، روزی ساواک به من ابلاغ کرد که باید ایران را ترک کنم در حالی که تحصیلم ناتمام مانده بود. به هر دری زدم گشایشی حاصل نشد، در کمال نومییدی به آقای دکتر صفا که رئیس دانشکده ادبیات بودند مراجعه کردم. چون ایشان از ماجرا آگاه شدند، بی‌درنگ به من پاسخ دادند که شما باید بمانید تا درستان تمام شود. گفتم چه طور؟ ساواک به من اجازه نمی‌دهد و باید از ایران بروم. ایشان همان موقع، به شخصی که نمی‌دانم که بود، در حضور من تلفن کردند و مدتی دراز با وی سخن گفتند، از مطالبی که ایشان می‌گفتند معلوم بود که طرف حاضر نیست نظر استاد را بپذیرد، ولی استاد صفا در تمام مدت بر این موضوع تأکید می‌کردند که این دانشجو باید پس از اتمام تحصیلش در دانشگاه از ایران برود نه حالا. سرانجام استاد حرف خود را به کرسی نشانده و در نتیجه توانستم در ایران بمانم و تحصیل را پایان برسانم. بدین جهت است که هرگز این محبت ایشان را فراموش نمی‌کنم. من در کلن این پیام را به استاد ابلاغ کردم. تشکر کردند و گفتند وظیفه من این بود که از این دانشجو دفاع کنم. سلام و تشکر مرا به آقای چلکوسکی ابلاغ کنید.

آیا استادی این چنین دانشمند و بزرگواری و ایران دوست و وطن پرست و شجاع که عمر خود را یکسره صرف تعلیم جوانان وطنش ساخته و این همه کتاب و مقاله در باره فرهنگ ایران و زبان و ادب فارسی نوشته، و از جمله یک‌تنه چهل سال از عمر شریف خود را صرف تألیف و تدوین تاریخ ادبیات فارسی کرده و اینک نیز دور از ایران همچنان برای تکمیل این کار بزرگ قلم می‌زند، و نیز بر خلاف بسیاری از همکاران محافظه کار و بی‌تفاوتش در ایران و دانشگاههای خارجی نه آذربایجان و خلیج فارس را از یاد می‌برد و نه از نیرنگهای عالمان سیاست پیشه خارجی غافل است که دانشمندان و هنرمندان و وطنش را «عرب» یا «اسلامی» می‌خوانند، در خور تجلیل و تکریم نیست.

حق این بود که مراسم هشتادمین سال تولد استاد ذبیح الله صفا این روزها در دانشگاه تهران برپا می‌گردید، در دانشگاهی که وی پنجاه سال پیش درجه دکتری زبان و ادبیات فارسی خود را از آن دریافت کرده است و سپس سالها در دانشکده ادبیات آن دانشگاه تدریس کرده، مدیر گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی و نیز رئیس آن دانشکده بوده، و سرانجام به مقام استادی ممتاز در آن دانشگاه رسیده است. ولی چه می‌توان کرد که «کنون، زمانه دگر» گشته است!

اینک بنیاد کیان و مجله ایران‌شناسی با افتخار و سربلندی، نخستین شماره سال سوم

مجله ایران‌شناسی را بمناسبت هشتادمین سال تولد استاد ذبیح‌الله صفا به نام نامی این استاد مسلم ادب فارسی مزین ساخته و آن را به پیشگاه وی تقدیم می‌دارند، به نشانه سپاسگزاری از خدمات پر ارج استاد به زبان و ادب فارسی و فرهنگ ایران. در پایان وظیفه خود می‌داند از استادان و محققان ارجمندی که بمنظور بزرگداشت استاد صفا مقاله‌های تحقیقی خود را در اختیار مجله ایران‌شناسی قرار داده‌اند تشکر کند.

جلال متینی

سال شمار استاد ذبیح الله صفا

- تولد: شه‌میرزاد (سمنان)، ۱۶ اردیبهشت ۱۲۹۰ خورشیدی.
- پایان تحصیلات ابتدایی: بابل، ۱۳۰۴.
- پایان تحصیلات متوسطه: تهران، ۱۳۱۲.
- درجه لیسانس در رشته فلسفه و ادبیات: دانشسرای عالی و دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۱۵.
- درجه دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۲۱.

مشاغل آموزشی

- دبیر ادبیات فارسی دبیرستانهای تهران از ۱۳۱۶.
- دانشیار کرسی تاریخ ادبیات ایران در دانشکده ادبیات تهران، از ۱۳۲۱.
- استاد کرسی تاریخ ادبیات ایران در همان دانشکده، از ۱۳۲۷.
- استاد مهمان در دانشگاه هامبورگ در ۱۳۴۱ - ۱۳۴۲ و ۱۳۴۷ - ۱۳۴۸.
- مدیر گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۶.
- رئیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۶.
- بازنشستگی به درخواست خود، ۱۳۴۷.
- استاد ممتاز دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، از ۱۳۴۸.

مشاغل اداری:

- رئیس اداره دانشسراهای مقدماتی وزارت فرهنگ (آموزش و پرورش)، ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵.
- با حفظ همان پست، رئیس تعلیمات عالیه در همان وزارتخانه از ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۵.
- عضو هیأت مدیره و هیأت مرکزی و رئیس بخش تبلیغات، و مدیر مجله شیر و خورشید سرخ ایران از سال ۱۳۲۵ تا ۱۳۳۶.
- رئیس اداره کل انتشارات و روابط دانشگاهی دانشگاه تهران از ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۱.
- دبیر کل کمیسیون ملی یونسکو در ایران، از ۱۳۲۵ تا ۱۳۴۳.
- معاون کمیسیون ملی یونسکو در ایران از ۱۳۴۳ تا انقلاب اسلامی.

خدمات مطبوعاتی:

- کمک سردبیر و نویسنده و مترجم مجله ادبی و تحقیقی مهر از پائیز سال ۱۳۱۲.
- سردبیر مجله مهر از ۱۳۱۶ تا ۱۳۲۰.

- تأسیس و مدیریت مجله سخن در سال ۱۳۲۰ و نشر آن در ۱۳۲۲.
- تأسیس و مدیریت و انتشار روزنامه شباهنگ از ۱۳۲۳ تا ۱۳۲۵.
- مدیریت مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران از ۱۳۲۵ تا ۱۳۴۷.

آثار:

الف - به زبان فارسی

- ۱ - گاه شماری و جشنهای ملی ایرانیان. (مجموعه مقالاتی که از سال ۱۳۱۰ بعد در مجله های مهر، ایران امروز، ارتش، و یغما چاپ شده بوده است).
- ۲ - مرگ سقراط (ترجمه از آثار منظوم لامارتین). چاپ اول در ۱۳۱۴ در مجله مهر. چاپ سوم ۱۳۴۷.
- ۳ - رافائل، ترجمه از آثار منشور آلفونس لامارتین. تهران، چاپ اول ۱۳۱۷، چاپ پنجم ۱۳۵۷.
- ۴ - آموزشگاهها و آموزشها در ایران از عهد قدیم تا دوران معاصر. مجموعه مقالات، تهران چاپ اول ۱۳۵۴.
- ۵ - حماسه سرایی در ایران از قدیمترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری. تهران، چاپ اول ۱۳۲۴، چاپ چهارم ۱۳۶۳.
- ۶ - دانشهای یونانی در شاهنشاهی ساسانی. تهران ۱۳۳۱.
- ۷ - تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم. تهران، چاپ اول ۱۳۳۱، چاپ چهارم ۲۵۳۶ شاهنشاهی (۱۳۵۶).
- ۸ - آیین سخن، درمعانی و بیان فارسی. تهران چاپ اول ۱۳۳۱، چاپ یازدهم ۱۳۶۳.
- ۹ - تاریخ ادبیات در ایران، در ۵ جلد، جلد اول: از آغاز عهد اسلامی تا دوره سلجوقی، تهران چاپ اول ۱۳۳۲، چاپ هشتم ۱۳۶۷؛ جلد دوم: از میانه قرن پنجم تا آغاز قرن هفتم هجری، چاپ اول ۱۳۳۴، چاپ ششم ۱۳۶۷؛ جلد سوم، در دو بخش: از اوایل قرن هفتم تا پایان قرن هشتم هجری، بخش اول، چاپ اول ۱۳۵۱، چاپ سوم ۱۳۵۸. بخش دوم، چاپ اول ۱۳۵۲، چاپ دوم ۲۵۳۵ شاهنشاهی (۱۳۵۵)؛ جلد چهارم: از پایان قرن هشتم تا اوایل قرن دهم، چاپ اول ۱۳۵۶، چاپ پنجم ۱۳۶۸؛ جلد پنجم در ۳ بخش: از نخستین سالهای سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری، بخش اول، چاپ اول ۱۳۶۲ (بعد از آن سه بار دیگر در تهران بچاپ رسیده است)، بخش دوم، چاپ اول ۱۳۶۴ (بعد از آن دو بار دیگر در تهران منتشر شده است) و بخش سوم در تهران زیر چاپ است.
- ۱۰ - دیوان عبدالواسع جبلی، تهران، چاپ اول ۱۳۳۹، چاپ سوم ۱۳۶۱.
- ۱۱ - نثر فارسی از آغاز تا عهد نظام الملک طوسی، چاپ اول ۱۳۴۷.
- ۱۲ - گنج سخن، شاعران بزرگ پارسی گوی و منتخب آثار آنان، از رودکی تا بهار، در سه جلد، چاپ اول ۱۳۳۹، چاپ هشتم ۱۳۶۷.
- ۱۳ - گنجینه سخن، پارسی نویسان بزرگ و منتخب آثار آنان، در شش جلد؛ جلد اول، دوم، سوم، چاپ اول ۱۳۴۸، چاپ سوم ۱۳۵۳. جلد چهارم، چاپ اول ۱۳۵۰، چاپ دوم ۱۳۵۳. جلد پنجم

- ۱۳۵۳، جلد ششم، تهران ۱۳۶۲.
- ۱۴ - دیوان سیف‌الدین محمد فرغانی، در سه جلد، چاپ اول در فاصله سالهای ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۴، چاپ مجدد در یک جلد، ۱۳۶۴.
- ۱۵ - بختیارنامه، در ۲ جلد، جلد اول، چاپ اول ۱۳۴۵. جلد دوم، ۱۳۴۷.
- ۱۶ - داراب‌نامه بیغمی، در ۲ بخش، چاپ در سالهای ۱۳۳۹ و ۱۳۴۱. هر دو قسمت تحت نظر بنگاه ترجمه و نشر کتاب و با شرکت یونسکو به انگلیسی ترجمه شده است.
- ۱۷ - داراب‌نامه طرسوسی، در ۲ جلد، جلد اول، چاپ اول ۱۳۴۴، چاپ دوم ۲۵۳۶ شاهنشاهی، (۱۳۵۶)، جلد دوم، چاپ اول ۱۳۴۶، چاپ دوم ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
- ۱۸ - تاریخ تحول نظم و نثر پارسی، تهران، چاپ اول ۱۳۳۱، چاپ هشتم ۱۳۵۳.
- ۱۹ - جشن‌نامه ابن سینا، جلد اول، در سرگذشت و آراء و آثار ابوعلی بن سینا...، تهران ۱۳۳۱.
- ۲۰ - جشن‌نامه ابن سینا، جلد دوم و سوم، مجموعه سخنرانیها به زبانهای فارسی، عربی، فرانسوی و انگلیسی با مقدمه استاد صفا و زیر نظر او، جلد دوم ۱۳۳۴، جلد دوم موسوم به کتاب المهرجان لابن سینا مشتمل بر خطابه‌های عربی، تهران ۱۳۳۵.
- ۲۱ - یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی، تهران ۱۳۳۶.
- ۲۲ - نیکی‌نامه، سرگذشت نیکی و نیکوکاری در ایران، تهران ۱۳۵۰.
- ۲۳ - خلاصه تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، از آغاز تا پایان عهد صفوی، مجموعه مقالات، تهران ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
- ۲۴ - تاریخ ادبیات ایران، (خلاصه‌بی‌ست از جلد اول و دوم تاریخ ادبیات در ایران) جلد اول، تهران چاپ اول ۱۳۵۵، چاپ سوم ۱۳۶۲؛ جلد دوم (خلاصه جلد سوم تاریخ ادبیات در ایران)، تهران، چاپ اول ۱۳۶۱، چاپ دوم ۱۳۶۷.
- ۲۵ - تاریخ علوم و ادبیات ایرانی، تهران، چاپ اول ۱۳۵۴.
- ۲۶ - مقدمه‌های بر تصوف، تهران، چاپ اول ۱۳۵۴، چاپ چهارم ۱۳۵۵.
- ۲۷ - سیری در تاریخ زبانها و ادب ایرانی، تهران، چاپ اول ۱۳۵۵.
- ۲۸ - مزدآبرستی در ایران قدیم، تهران، چاپ اول ۱۳۳۶، چاپ سوم ۲۵۳۷ شاهنشاهی.
- ۲۹ - احوال و آثار ابوریحان بیرونی، تهران ۱۳۵۲.
- ۳۰ - حکیم فاراب، تهران ۱۳۵۳.
- ۳۱ - نظری به تاریخ حکمت و علوم در ایران، تهران ۱۳۵۵.
- ۳۲ - دورنمایی از فرهنگ ایرانی و اثر جهانی آن، تهران ۱۳۵۰.
- ۳۳ - لایبنیتز Leibniz، چاپ اول در مجله مهر، چاپ دوم ۱۳۲۸.
- ۳۴ - ورقه و گلشاه، از عیوقی، چاپ دوم ۱۳۶۲.
- ۳۵ - منظومه یادگار زریر، چاپ اول ۱۳۲۱، چاپ دوم ۲۵۳۵.
- ۳۶ - دلیران جانباز، (مجموعه مقالات، مشتمل بر سه بخش: ۱ - نهضت‌های ملی ایرانیان؛ ۲ - قهرمانان استقلال ایران؛ ۳ - نگهبانان ایران)، تهران ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

۳۷ - نگاهی به تاریخ ایران، تهران ۱۳۵۴

۳۸ - کیانیان، ترجمه از آرتور کریستن سن، چاپ اول ۱۳۳۶، چاپ چهارم ۱۳۵۵.

۳۹ - نشأه‌ی جام، نخستین مجموعه اشعار استاد ذبیح‌الله صفا، تهران ۲۵۳۵.

- بهرام چوبین، رستم و اسفندیار، و چهارمقاله، که هر یک بارها در سلسله «شاهکارهای ادبیات فارسی» چاپ شده است

ب - به زبانهای خارجی

هشت کتاب و رساله و تعدادی مقاله به زبان فرانسه که برخی از آنها به زبانهای دیگر نیز ترجمه گردیده است.

پیوستگی تاریخ ایران

تقدیم به دوست ارجمند گرانمایه ام دکتر ذبیح الله صفا،
استاد مسلم ادب فارسی و خادم راستین فرهنگ ایران.

تاریخ ایران و بخصوص تاریخ ادبی آن را معمولاً به دو دوره پیش از اسلام و اسلامی تقسیم می کنند. در دانشگاهها تاریخ و ادبیات و هنر پیش از اسلام ایران مقوله جدایی بشمار می رود و استادان آن اکثراً به تمدن اسلامی ایران چندان توجهی ندارند و بعید نیست که زبان فارسی را نیز درست ندانند. همچنین کسانی که به تاریخ ادبیات و تمدن اسلامی می پردازند ایران پیش از اسلام را بیرون از مدار کار خود می شمارند. آغاز درس و بحث آنها از اسلام است و از شبه جزیره عربستان. پس از بحث از گسترش اسلام و تاریخ خلفا به سلسله های حاکم در ایران می پردازند و طوری از نخستین اشعار و اولین آثار منثور فارسی گفتگومی کنند که گویی پیش از آن ایرانی وجود نداشته و در ایران اسلامی همه چیز از نو آغاز شده و از عدم جوانه زده و اول بار است که آفرینشهای ادبی و هنری روی می دهد.

این از آن جاست که مسلمانان، از جمله خود ایرانیان، اسلام را آغاز زندگی نوینی شمرده اند و آنچه را پیش از آن بوده کفر انگاشته و نه تنها آن را درخور اعتنا ندانسته اند بلکه به نکوهش آن نیز پرداخته اند.

چنین برداشتی از نظر اسلام و بخصوص از نظر تازیان ناموجه نیست. کیش تازه ای در میان مردم عربستان بوجود می آید و آنان را بهم می پیوندد و نیرو می بخشد و به نبرد با

کشورهای مجاور و تبلیغ آیین خویش بر می‌انگیزد، و این هنگامی روی می‌دهد که دو ابرقدرت زمان، دولتهای بیزانس و ایران، فرسوده شده‌اند و ضعف و اختلال درون آنها را ساییده و پوک کرده است. به سرعتی شگفت‌انگیز مغلوب سپاه عرب می‌شوند و دولت تازه‌ای بر اساس کیش اسلام استوار می‌شود، و زبان تازی بتدریج بر سراسر قلمرو این دولت از اسپانیا تا هندوستان و سرحد چین بعنوان زبان فرهنگی و اداری رواج می‌یابد.

از نظر این دولت و از نظر مسلمانان و مروجان زبان تازی تمدن اسلامی تمدنی نوین است و با گذشته ارتباط چندانی ندارد مگر با عربستان جاهلی که زبانش را اسلام در همه‌جا گسترده است و برخی از آداب و رسومش را همچنان برجا نگاهداشته. از این نظر ایران پیش از اسلام هر چه بوده از میان رفته و رشته زندگیش بکلی بریده شده و ایران اسلامی چون طفل نوزاد حیاتی نو آغاز کرده است. اما از دیدگاه ایران و تاریخ آن می‌توان ماجرا را به صورت دیگری در نظر آورد. چه ایران در طی تاریخ خود دچار تحولات گوناگون شده و همان‌طور که بر جامعه‌های دیگر اثر گذاشته، از اقوام و جامعه‌های دیگر تأثیر پذیرفته. گاهی این تأثیر چنان شدید بوده است که گویی ایران در تمدن و فرهنگی غیر از فرهنگ و تمدن خود غرق شده و هویت خود را از دست داده است. اما نادرست بودن این تصور از آن‌جا آشکار می‌شود که می‌بینیم ایران پس از چندی از جا برخاسته و با خصوصیتی که فرهنگ آن را از فرهنگ دیگران ممتاز می‌کند، به زندگی خود با برخی تغییرات ادامه داده، و چون پهلوانی که در نبرد بر زمین بیفتد و باز پس از چندی برخیزد و نبرد را از سر بگیرد و نیروی خود را آشکار کند، حیات خود را با آرایشهای تازه آفرینشهای نوین از سر گرفته است.

یکی از این موارد تأثیریست که قوم ایرانی در دوره مفرغ در آغاز سکونتش در ایران از تمدن بابلی و آرامی و مصری پذیرفته است. اثرات آن یکی اقتباس معلومات نجومی درباره آسمان و زمین و ستارگان و گردش سال و ماه و گاهشماریست و دیگر اقتباس خط. اثر آموختن خط را از بیگانگان محتملاً در افسانه تهمورث که بنا بر روایات کهن دیوان به او خط آموختند می‌توان منعکس دید. شاید در ۸۰۰ سال پیش از مسیح تشخیص جوهر ملی ایرانیان با آنهمه اقتباسات از مردمی که زودتر به تمدن دست یافته بودند دشوار به نظر می‌آمد. اما سرسختی ایرانیان در مبارزه با آشوریان و سرانجام پیروزی بر مردم آشور و بابل و شام و مصر است که نشان می‌دهد جوهری نیرومند و پویا در این مردم وجود داشته که در دوره نوآموزی در حالت کمون می‌زیسته و سپس، بموقع، وجود خود را با پی‌افکندن دولتهای مادی و هخامنشی و برپا داشتن اساس تازه‌ای در حکومت آشکار

ساخته است.

مورد دیگری از این نوع تأثیر‌پذیری با غلبه اسکندر بر ایران پیش آمد. شکستی که از ضعف درونی دولت هخامنشی در مراحل نهائیش نتیجه شد ایران را در مدار تمدن هلنی درآورد. مقدونیان و یونانیان بیش از ۱۵۰ سال بر غالب نقاط ایران حکم راندند. خط یونانی در ایالت دورافتاده‌ای چون بلخ برای نوشتن زبان محلی بکار رفت و تحصیل زبان یونانی و پرداختن به ادبیات آن (بصورتی که امروز در مورد ادبیات غربی می‌بینیم) میان طبقه ممتاز رواج گرفت. تقلید از هنر یونان مرسوم شد و شاهان اشکانی عنوان «دوستدار یونان» را بر سکه‌های خود نقش کردند.

با اینهمه می‌بینیم که پس از چند قرن این تأثیرات تخفیف می‌پذیرد و ایران منشی ایرانیان بتدریج نیروی خود را آشکار می‌کند و اثربییگانگان را به کنار می‌زند، تا آن که در زمان ساسانیان با اعلام دولتی ملی و با رسمی نمودن مذهبی ملی ایران زندگی اصیل خود را از سر می‌گیرد و بیش از چهار قرن منشأ تأثیرات فرهنگی و اداری و سیاسی در اقوام دیگر می‌شود.

نمونه دیگری از کسوف هویت ملی با غلبه تازیان پیش می‌آید. باز ایران که پس از ۴۰۰ سال حکومت ساسانی خسته و ناتوان شده است، شکست می‌خورد و تحت تسلط قومی دیگر در می‌آید و در این میان از جمله مذهب و خط و طبقات اجتماعی خود را فرو می‌گذارد و کیشی تازه می‌پذیرد.

بیش از دو‌یست سال کمر به تقویت آیین تازه می‌بندد و آن را با اندیشه و ذوق خود رونق می‌بخشد و با تجارب و سنتهای خود توسعه می‌دهد، چنان که در ساختن و پرداختن تمدن اسلامی سهم عمده به وی اختصاص می‌یابد. بزرگانی که نامشان در سر لوحه افتخارات فرهنگ اسلامی می‌درخشد، از ابن مقفع و ابن قتیبه گرفته تا رازی و بیرونی و ابن سینا به عالم اسلام می‌بخشد. اگر کسی به طومار دراز اسامی این بزرگان نگاه کند و مثلاً بجا بیاورد که از شش تنی که کتب احادیثشان برای اهل سنت سند است (صحیح بخاری و غیره) هر شش ایرانی بوده‌اند، و پیشوایی در تمام رشته‌های علوم دینی و علوم ادبی و غیر آنها به گفته ابن خلدون^۱ تقریباً انحصار به آنان داشته، گمان خواهد برد که ایرانیان خود را از یاد برده و در تمدن دیگری مستحیل شده بوده‌اند. اما خلاف این نظر را در بیقراری و تلاطم درونی ایرانیان که منجر به یک سلسله طغیانهای مذهبی و سیاسی و نیز نهضت شعوبی و سرانجام تشکیل حکومتهای مستقل محلی شد آشکارا مشاهده می‌کنیم.

نشان عمده پایداری هویت ایرانی در درجه اول حفظ زبان ملی با وجود تسلط تازیان است. گفتنی است که با آن که جمعیت کثیری از قبایل عرب در خراسان سکنی گرفتند، خراسانیان بخلاف مردم مصر و شام، عرب زبان نشدند، برعکس تازیانی که در شهرها و دهات خراسان ساکن شدند (بخلاف آنها که جدا از ایرانیان بصورت قبیله می زیستند) فارسی زبان گردیدند^۲ و در حمله ابومسلم به عراق در زمره سپاهیان او درآمدند.^۳ البته باید گفت که تأثیری که اسلام بر ایران بخشیده است با تأثیر تمدنهای دیگر تفاوتی اساسی دارد و آن قبول کیشی تازه است، بخصوص که اسلام مانند سایر ادیان خاورمیانه تنها ناظر به مسائل روحانی و ارتباط میان بنده و پروردگار نیست، بلکه روابط اخلاقی و اجتماعی و مسائل مالی و قضائی و به عبارت دیگر کلیه شؤون زندگی را دربرمی گیرد. از این رو فرهنگ تازه‌ای که از زمان صفاریان و سامانیان و مقارن فتور دولت عباسی در ایران شکفتن آغاز کرد در محدوده آیین اسلام روی داد.

اهمیت این فرهنگ درخور توجه است. اگر به کشور ایران محدود بود فقط اهمیت ملی و محلی می داشت، اما این فرهنگ قلمروی بسیار وسیعتر دارد. توین بی Toynbee مورخ نامدار این قرن که تمدنهای مختلف دنیا را موضوع تحقیق خود قرار داده و به تمدن ایران و اسلام توجه خاص مبذول داشته می گوید: اگر به عقب برگردیم و بخواهیم ریشه و منشأ جامعه اسلامی امروز را جستجو کنیم به جامعه‌ای بر می‌خوریم که حوزه جغرافیایی آن از شرق دریای مرمهره شروع می‌شود و به خلیج بنگال منتهی می‌گردد و شامل آناتولی و آذربایجان و خراسان و حوزه رودهای جیحون و سیحون و افغانستان و هندوستان (پهنه شمالی هند از پنجاب تا مصب رودخانه گنگ) است.^۴ این جامعه یا فرهنگ را توین بی «جامعه ایرانی» (Iranic Society) می‌خواند، زیرا در سراسر قلمرو آن فرهنگ ایرانی فرمانروا بود و زبان فارسی زبان فرهنگی آن بشمار می‌رفت. همین پهنه است که مآلاً بصورت شاهنشاهیهای عثمانی و صفوی و گورکانی تشکیل یافت. در قلمرو این سه دولت تا زمانی که تمدن مغرب زمین پا در صحنه گذاشت و رهبری فرهنگی را بدست گرفت، زبان و ادبیات و هنر و اندیشه ایران پیشوایی داشت و سرمشق و اساس فرهنگهای محلی بشمار می‌رفت.

در زمانی که فرهنگ ایرانی دوره شکوفایی و گسترش خود را می‌گذراند، جامعه‌ای که در مغرب عالم اسلام قرار داشت و توین بی آن را «جامعه عربی» خوانده است و زبان رایج آن زبان تازی بود، روزگار ضعف و انحطاط را می‌گذراند و بزودی از مغرب فرات و سوریه تا الجزایر به تصرف دولت عثمانی درآمد. از شکوه و شوکت دولت عباسی

و اعتلای علم و ادب در سده اول و دوم آن، و از آن‌همه آثار گرانقدر که به زبان عربی و بیشتر توسط ایرانیان نوشته شده بود جز خاطره‌ای و سایه رنگ‌رفته‌ای در این جامعه که وارث آن بشمار می‌رفت بجا نمانده بود.

حقیقت امر این است که تمدن اسلامی دو مرحله یا دوران اساسی را پیموده است. یکی «دوران تازی» که در طی آن زبان تازی، زبان اداری و فرهنگی و ادبی ست و در قرن سوم و چهارم به اوج می‌رسد و پس از آن دچار رکود و تنزل می‌شود. و دیگر «دوران ایرانی» که از قرن چهارم بلکه کمی زودتر شروع به نمو می‌کند و با سرودن شاهنامه شکوفا می‌شود و استقلال خود را در دایره تمدن اسلامی آشکار می‌سازد. کمال باروری این فرهنگ در شعر حافظ متجلی می‌شود. این فرهنگ است که از قرن پنجم و بخصوص پس از سقوط بغداد و افتادن خلافت عباسی به دست مغولان فرهنگ زاینده و پویای عالم اسلام است. حتی قسمت غربی عالم اسلام هم که در آن به زبان عربی سخن می‌گویند بعلت تسلط عثمانیان بر آن به گفته توین بی از دهه دوم قرن دهم — به تبع تحت نفوذ فرهنگ ایرانی قرار می‌گیرد.^۵

این حقیقت متأسفانه چنان که باید مشهود نیست و با آن که برخی از مورخان و مؤلفان مثل گیب و براون و هاجسن بدرستی به آن توجه کرده‌اند، بسیاری دیگر از تقریر و تأکید آن بازمانده‌اند. علت عمده این است که تحقیقات اسلامی بیشتر متوجه سده‌های آغازین اسلام و دوره شکفتگی تمدن عباسی ست — دوره‌ای که زبان تازی رواج و غلبه داشت. و هم از این جهت است که علاقه‌های استعماری نسبت به کشورهای اسلامی سواحل مدیترانه که همه تازی زبانند عملاً تبعات اسلامی قرن نوزدهم را متوجه این کشورها، خاصه مصر و شام، کرد و این سنتی ست که در قرن بیستم نیز ادامه یافته و مانع توجه لازم به فرهنگ ایرانی شرقی اسلام که قلمروی وسیعتر داشته و مدت زمانی درازتر بارور بوده است گردیده.

هاجسن حتی این نظر را پیش کشیده که تمدن عباسی را که در درجه اول جلوه تازه‌ای از کوشش فرهنگی ایرانیان محسوب می‌شود بجای آن که مرحله‌ای از تمدن عربی بخوانیم که ایرانیان یا سریانیان در تکوین آن مؤثر بوده‌اند می‌توان جلوه‌ای و مرحله‌ای از تمدن ایرانی یا سریانی خواند که در تکوین آن تازیان اثر داشته‌اند.^۷ بر این اساس ایران در طی سرگذشت فرهنگی خود یک دوره اسلامی نیز گذرانده است که در آن زبان علم و ادب ایران تازی، ولی سنت و سابقه و نیروی فرهنگی آن ایرانی بوده است. اگر هم چنین نظری انقلابی و مبالغه‌آمیز بنظر برسد (بخصوص که زبان جان

فرهنگ است) دست کم ما را به نگرش تازه‌ای در سنجش و ارزیابی تمدن ایران متوجه می‌سازد.

از اینهمه ممکن است رایحهٔ مباهات یا تعصب ملی به مشام برسد و یا تصور شود که ایرانیان در هوش و ذکا برتر از دیگران به قلم رفته‌اند. چنین نظری البته معقول نیست، زیرا که اولاً نژادهای خاورمیانه؛ از جمله ایرانیان، در طی تاریخ چنان آمیزش یافته‌اند که هیچ گونه ادعای امتیاز نژادی نمی‌تواند اساس علمی داشته باشد، و اگر جز این هم بود اثبات برتری مردمی بر مردمی دیگر، خاصه در زمانهای گذشته، امکان‌پذیر نیست. به گمان نگارنده آنچه ایرانیان را در دوره‌هایی از تاریخشان از معاصران آنها ممتاز می‌کند سن آنهاست. مردم شام و مصر مردمانی کهنسال‌ترند. زودتر از ما وارد صحنهٔ تاریخ شدند و زودتر از ما بار تمدن خود را بدوش کشیدند. زودتر از ما نیز فرسوده شدند و در نتیجه زبان و فرهنگ خود را در قبال زبان و فرهنگ عربی به آسانی از دست دادند. در حقیقت مصر و بابل حتی هنگامی که هخامنشیان برخاستند و بر آنها غلبه کردند فرتوت شده بودند و با وجود سابقهٔ تمدنی چنان پرشکوه و درخشان بسهولت در هم شکستند. پس از آن هم تا ایام اخیر هرگز روی استقلال سیاسی یا فرهنگی ندیدند و پیوسته از تسلط غالبی به تسلط غالب دیگری دچار شدند.

ایرانیان دیرتر به صحنهٔ تاریخ پا گذاشتند و گرچه در مرحله‌ای مغلوب اعراب شدند ولی هنوز نیروی جوانی و همت درونی در آنها به آخر نرسیده بود. نه تنها زبان خود را با وجود تسلط تازیان نگاهداشتند، بلکه پس از چندی به تأسیس و توسعهٔ فرهنگ تازه‌ای نیز کامیاب شدند که چند قرن بر جهان اسلام سایه گستر بود. پیری و ناتوانی آن از اواخر دولت صفوی آغاز شد و در این مرحله است که با تمدن جسور و نافذ غربیان و مقاصد استعماری آنان روبرو گردیدند. این که آیا نیروی فرهنگی ما از این معرکه نیز پیروز بیرون خواهد آمد پرسشی است که پاسخش در دل زمان نهفته است.

آنچه شایستهٔ تأکید است، این است که تاریخ ایران و تمدنش با همهٔ پست و بلند آن تاریخی و تمدنی پیوسته است و اگر آن را بدین گونه در نظر بیاوریم و بیاموزیم به بینش ژرف‌تری در سنجش آن دست می‌یابیم. یکی از مزایای گوناگون آثار استاد صفا که بخصوص در کتاب حماسه‌سرایی در ایران جلوه گر است تأکید این پیوستگی در فرهنگ کهنسال ایرانی است.

بخش زبانها و فرهنگ خاورمیانه، دانشگاه کلمبیا

یادداشتها:

۲- تاریخ طبری، قسمت سوم، جلد اول، ص ۱۶، ۵۰، ۶۵.

۳- M.A. Shaban, *the 'Abbasid Revolution*, Cambridge University Press, 1970, p. 156.

مؤلف این کتاب معتقد است سپاهیان ابومسلم عمده اعراب خراسان بوده‌اند، اما تناقضات کتابش برخی از نظرات او را که عمده برمدار کاستن اهمیت ایرانیان در تأسیس دولت عباسی ست بی اعتبار می سازد.

۴- *A Study of History*, vol.I, Oxford University Press, 2nd ed., 1935, pp. 68, 83.

۵- همان‌جا، ص ۷۱، ۷۲.

۶- M. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. I, University of Chicago Press, 1974, p. 32 ff.

۷- همان‌جا، ص ۴۱.

ادبیات فارسی در ژاپن

استاد دانشمند بزرگوار آقای دکتر ذبیح‌الله صفا بر گردن من و بسیاری از ایران شناسان جهان منتهی بزرگ دارند زیرا که گذشته از این که قریب سی سال پیش از محضر پر فیضشان در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران سود برده‌ام، آثار متعددشان در قلمرو ادبیات فارسی و فرهنگ ایرانی مرا همواره در کار تحقیق راهنما بوده است. تقدیم مقاله کوتاهی در گزارش ادبیات فارسی در ژاپن ادای دینی ست به خدمات گرانمای آن استاد بزرگوار.

کار تحقیق در ادبیات فارسی در ژاپن به نسبت کشورهای اروپایی بیش از یک قرن عقب مانده است، زیرا تاریخ روابط فرهنگی بین ایران و ژاپن چندان طولانی نیست و در نتیجه محققان ژاپنی از اهمیت و غنا و تنوع ادبیات فارسی بیخبر مانده‌اند. هرچند که آثار ادبیات پر ارزش ایران بصورت بیتی از شاهنامه فردوسی و بیتی دیگر از ویس و رامین فخرالدین اسمعذ گراگانی در قرن سیزدهم میلادی به سرزمین ما راه یافت،* با اینهمه نخستین گام در کار تحقیق ادبیات فارسی در ژاپن تقریباً از هفتاد سال پیش برداشته شد. پیشرو این تحقیقات پرفسور آراکی S. Araki (مرگ ۱۹۳۲) بود که در امریکا زیر نظر

* برای آگاهی از جزئیات آن نگاه کنید: ت. کورویاناگی، «اعتقاد فردوسی به سرنوشت در شاهنامه»، راهنمای کتاب، جلد ۲۰، شماره ۷-۱۰؛ امیکو اوکادا، «سخنی دیگر در بازشناسی بیتی از ویس و رامین در کهنترین نوشته فارسی بازمانده در ژاپن»، مجله ایران‌شناسی، سال ۱، شماره ۱ (بهار ۱۳۶۸)، ص ۷۰-۷۵.

ایران‌شناس آمریکایی ویلیام جکسون با ادبیات فارسی و فرهنگ ایرانی آشنا شد و در سال ۱۹۲۰ رباعیات خیام را بر اساس نسخه خطی موجود در کتابخانه بادلیان آکسفورد که شامل ۱۵۸ رباعی است به ژاپنی ترجمه کرد. بعلاوه او در سال ۱۹۲۲ کتاب «تاریخ ادبیات ایران» را تألیف و منتشر کرد. در این کتاب که در چهار فصل تنظیم شده از آثار هخامنشیان، ادبیات اوستایی، ادبیات پهلوی، و ادبیات فارسی سخن رفته است. هرچند که فصل ادبیات فارسی از صد صفحه در نمی‌گذرد، با اینهمه در آن صفحات محدود از رودکی تا جامی باختصار یاد شده است. این نخستین کتابی بود که ادبیات پر ارزش کلاسیک ایران را به ژاپنیان معرفی کرد، اما از آن جا که آراکی شاگرد مستقیم نداشت پس از درگذشتش کار تحقیق در ادبیات فارسی در ژاپن متوقف ماند.

اما دیری نگذشت که پرفسور گامو R. Gamou (مرگ ۱۹۷۷) با کوشش بسیار تحقیق در قلمرو زبان و ادبیات فارسی را آغاز کرد. او که اصلاً استاد زبان و ادبیات اردو بود به مرور زمان با ادبیات فارسی آشنا شد و پس از سالها کار و تدریس و تحقیق در این رشته نیز به مقام استادی رسید. پرفسور گامو در دیداری از ایران پیش از جنگ جهانی دوم، با استاد عیسی صدیق و استاد رضازاده شفق آشنایی و دوستی پیدا کرد و پیوند خود را با دانشمندان ایرانی محکمتر کرد.

پرفسور گامو را می‌توان بنیانگذار حقیقی تحقیق در زبان و ادبیات فارسی در ژاپن دانست که صمیمانه همه زندگی خود را وقف ترجمه و تحقیق در ادبیات فارسی کرد. او نخستین بار در سال ۱۹۴۱ کتاب گرانقدر «تاریخ و فرهنگ ایران» را تألیف و نشر کرد و در آن مخصوصاً زندگی و آثار فردوسی و سعدی و حافظ را مورد تحقیق مبسوط قرار داد. او پس از جنگ جهانی دوم ترجمه کامل گلستان (۱۹۶۴) سعدی را منتشر کرد و در همان سال در کتاب «شاعران ایرانی» تحقیق عالمانه و دقیق خود را در باره زندگی و اوضاع و احوال اجتماعی و تاریخی عصر سعدی و حافظ ارائه داد.

در پی او مرحوم آگاو R. Ogawa کارمند وزارت خارجه ژاپن، که مدتی بعنوان مترجم زبان فارسی در سفارت ژاپن در تهران خدمت می‌کرد، در سال ۱۹۴۹ رباعیات خیام را بر اساس کتاب ترانه‌های خیام صادق هدایت به ژاپنی ترجمه و نشر کرد. ترجمه عالی و روان آگاو را از رباعیات خیام، پس از روایت انگلیسی فیتز جرالده، می‌توان از بهترین ترجمه‌های خیام دانست که با قبول عام ژاپنیان نیز مواجه شده و تاکنون چاپ آن بارها تجدید شده است.

پرفسور ساوا E. Sawa (مرگ ۱۹۷۸) نیز جز ترجمه چند رباعی پراکنده از خیام متن

کامل گلستان سعدی را در سال ۱۹۵۱ مستقیماً از فارسی به ژاپنی ترجمه کرد. در این جا باید از خدمات ناچیز خود به زبان و ادبیات فارسی یاد کنم که بخش مهمی از همه هستی و حیات مرا به خود اختصاص داده است. من که آموختن زبان و ادبیات فارسی را نخست در محضر استاد گامو آغاز کردم، در سال ۱۹۵۹ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران زیر نظر استاد محمد معین و استاد پرویز ناتل خانلری به تحقیق در زبان و ادبیات فارسی پرداختم و پس از بازگشت به ژاپن تا کنون به کار تألیف و ترجمه ادبیات فارسی سرگرم بوده‌ام.

نخستین سهم من در معرفی ادبیات فارسی در «مجموعه آثار ادبیات عربی و فارسی» ظاهر شد که در سال ۱۹۶۴ انتشار یافت. در این کتاب پروفیسور گامو ترجمه‌ای از برگزیده گلستان و بوستان سعدی و مثنوی مولانا و غزلیات حافظ را ارائه داد و من «رستم و سهراب» از شاهنامه و گزیده‌ای از قابوس نامه و منتخباتی از رباعیات خیام را به ژاپنی برگرداندم و در آخر کتاب نیز تاریخچه‌ای از ادبیات فارسی را از آغاز تا جامی نوشتم و افزودم.

در سال ۱۹۶۹ ترجمه کاملی از قابوس نامه کیکاوس و چهارمقاله نظامی عروضی را به دست دادم و در همان سال «گزیده‌ای از شاهنامه فردوسی» را بصورت ترجمه‌ای منظوم به ژاپنی ارائه دادم. این کتاب که در ۴۵۰ صفحه منتشر شد و داستانهای زال، رستم، سهراب، سیاوش، بیژن و منیژه، و شغاد را در بر می‌گیرد، خوشبختانه با حسن قبول مردم با فرهنگ ژاپن روبرو شده و تاکنون بیش از ده بار به چاپ رسیده است.

در پی شاهنامه در سال ۱۹۷۱ ترجمه کامل هفت پیکر نظامی گنجوی را به چاپ رساندم و بدنبال آن در سال ۱۹۷۶ ترجمه دیوان کامل «غزلیات حافظ» را بر اساس نسخه محمد قزوینی و قاسم غنی ارائه دادم. این کتاب گذشته از ۹۵ غزل حافظ، ترجمه «آهو نامه» و «ساقی نامه» خواجه شیراز را نیز همراه دارد. ناگفته نماند که من در کار ترجمه حافظ در برگرداندن الفاظی که گذشته از معنی حقیقی مفاهیم مجازی عارفانه را نیز تداعی می‌کند با دشواریهای بسیار روبرو بودم و از آن جا که حد معنی حقیقی و مجازی بسیاری از الفاظ چندان روشن نبود، ناگزیر شدم که از ترجمه جنبه عرفانی بعضی از کلمات درگذرم و به ترجمه معنی حقیقی آنها بسنده کنم و تعبیر و تفسیر را بر عهده خواننده بگذارم.

گذشته از ترجمه آثار پر ارزش کلاسیک فارسی من از کار تألیف و تحقیق در قلمرو ادبیات ایران غافل نبوده‌ام. در سال ۱۹۷۷ کتاب «تاریخ ادبیات فارسی» را تألیف

کردم. این کتاب که در حجمی قریب ۳۰۰ صفحه منتشر شده است به توصیف و تحلیل آثار نظم و نثر معتبر فارسی از آغاز تا زمان معاصر می‌پردازد. این کتاب در حقیقت نخستین اثر جامع و مستقلی است که در باره تاریخ ادبیات فارسی در ژاپن انتشار یافته است.

در پی این اثر در سال ۱۹۸۰ من کتاب «شاعران ایرانی» را انتشار دادم که در آن به شرح و تحلیل احوال و آثار ده شاعر بزرگ کلاسیک رودکی، فردوسی، ناصر خسرو، خیام، انوری، نظامی، مولانا، سعدی، حافظ، و جامی پرداخته شده است. در همان سال کتاب «اساطیر ایرانی» را منتشر کردم. در این کتاب که ۲۵۰ صفحه را در بر می‌گیرد، از بخش اساطیری شاهنامه فردوسی از آغاز کیومرث گرفته تا آخر پیشدادیان سخن می‌رود. در سالهای اخیر نیز ترجمه منتخباتی از آثار کلاسیک ادبیات فارسی مانند شاهنامه فردوسی، رباعیات خیام، گلستان سعدی و غزلیات حافظ را همراه متن فارسی آنها برای دانشجویان رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه‌های ژاپن تهیه و منتشر کرده‌ام.

از آن‌جا که گذشته از ادبیات فارسی، درباره زبان فارسی و موادی که برای آموختن این زبان لازم است، در گذشته چندان کاری در ژاپن صورت نگرفته بود من در صدد برآمدم که این کمبود را رفع کنم و از این رو تاکنون کتابهای «دستور مفصل زبان فارسی» (۱۹۸۲)، «تاریخ زبان فارسی» (۱۹۸۴) و «فرهنگ فارسی به ژاپنی» (۱۹۸۸) را تألیف و منتشر کرده‌ام و کار تألیف «فرهنگ ژاپنی به فارسی» را نیز به پایان رسانده‌ام که در آینده نزدیک نشر خواهد شد.

ناگفته نماند که «فرهنگ فارسی به ژاپنی» که قریب یک هزار صفحه را در بر می‌گیرد، حاوی توضیح معنی سی و پنج هزار لغت فارسی به ژاپنی است. من برای تدوین این فرهنگ مدت ده سال کار مستمر کردم و در تألیف آن از منابع گوناگون مانند لغت‌نامه دهخدا و فرهنگهای معین، حبیب، آریانپور، استینگاس و فرهنگهای آلمانی، فرانسوی، روسی، ایتالیایی و چینی بهره گرفتم. امید من آن است انتشار این فرهنگ در ژاپن گذشته از دانشجویان زبان فارسی برای محققانی که با متون قدیم و جدید فارسی سرو کار دارند سودمند باشد.

و اما از آثار محققان دیگر ژاپنی در قلمرو ادبیات فارسی باید از فیه ما فیه مولانا یاد کنم که پرفسور ایزوتسو T. Izutsu اسلام‌شناس دانشمند و نام‌آور به ترجمه آن به ژاپنی پرداخت و آن را در سال ۱۹۷۸ منتشر ساخت.

خانم اکادا E. Okada نیز در ترجمه منظومه‌های عاشقانه کلاسیک فارسی به ژاپنی کوشیده است. او در گذشته متن کامل خسرو و شیرین (۱۹۷۷) و لیلی و مجنون (۱۹۸۱) از نظامی گنجوی و اخیراً ویس و رامین (۱۹۹۰) از فخرالدین اسعد گرگانی را به ژاپنی برگردانده است. همچنین او در شناساندن افسانه‌ها و اساطیر ایرانی به جوانان ژاپنی همت کرده و کتاب «اساطیر ایرانی» (۱۹۸۲) و «داستان اسکندر» (۱۹۸۷) را بر بنیاد افسانه‌هایی از شاهنامه پرداخته است.

در سالهای اخیر ایران‌شناسان جوان ژاپنی به ترجمه و تحقیق در ادبیات معاصر فارسی توجه و علاقه نشان می‌دهند. در این قلمرو نا کامورا K. Nakamura تا کنون با شوق و شور بسیار کوشیده است و گذشته از ترجمه بوف کور (۱۹۸۳) صادق هدایت و برگزیده‌ای از داستان‌های کوتاه این نویسنده و محمد علی جمال‌زاده مقالاتی در بررسی احوال و آثارشان منتشر کرده است. یامادا M. Yamada نیز در سال ۱۹۸۱ نفرین زمین جلال آل احمد را به ژاپنی ترجمه و نشر کرد. گذشته از این، داستانهای کوتاه از صادق هدایت، صادق چوبک، بزرگ علوی، غلامحسین ساعدی و صمد بهرنگی نیز به ژاپنی برگردانده شده است.

آنچه که از ترجمه و تألیف تا کنون یاد کردم دربارهٔ متنها و کتابهایی بود که ادبیات فارسی را پدید می‌آورد، اما مقالاتی که محققان ژاپنی در بررسی و تحلیل این آثار نوشته‌اند به قدری متنوع و زیاد است که پرداختن به آنها خود نیاز به گزارشی پر دامنه دارد. بعنوان مثال من خود تا کنون قریب چهل مقاله در مباحث گوناگون زبان و ادبیات فارسی نوشته‌ام که شرح آن مجال دیگری خواهد.

در این جا باید یادآور شوم آثاری که تا کنون بر شمردم حاصل کار ژاپنیانی بود که با زبان ادبیات فارسی آشنایند و کار ترجمه و تألیف خود را بر اساس این آشنایی بنیاد کرده‌اند، اما ناگفته نباید گذاشت ژاپنیان دیگری نیز بوده‌اند که در کار خود از ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی آثار ادب فارسی برخوردار بوده‌اند. در این زمینه خیام و رباعیاتش مورد بیشترین توجه و علاقه بوده است.

نخستین شناسندهٔ رباعیات خیام در ژاپن کانبارا Y. Kanbara شاعر نام‌آور ژاپنی ست که در سال ۱۹۰۸ شش رباعی از خیام را بر اساس ترجمهٔ فیتز جرالد به ژاپنی برگرداند و در کتاب شعر خود آورد. از این به بعد تا کنون بیش از سی ترجمهٔ گوناگون بر بنیاد ترجمهٔ انگلیسی فیتز جرالد از رباعیات خیام به ژاپنی منتشر شده است که بیشترین آنها از کسانی ست که به زبان انگلیسی شناسایی داشته‌اند و ترجمهٔ انگلیسی فیتز جرالد آنها را

به ارائه روایتی از رباعیات خیام برانگیخته است.

شاهنامه فردوسی را نیز نخستین بار B. Tsuchiya (مرگ ۱۹۹۰) شاعر و ادیب گرانقدر ژاپنی در سال ۱۹۱۶ براساس ترجمه انگلیسی اتکینسون به ژاپنی برگرداند. پس از او سومام M. Somam در سال ۱۹۲۴ بخشی از شاهنامه را در کتاب «سنت و تاریخ ایران» که ترجمه‌ای از کتاب «ایران و ایرانیان» بنجامین بود، ارائه داد. سوما در کتاب خود بیشترین بخش از شاهنامه را برگرفته و گنجانده بود. در سال ۱۹۴۱ هیگوچی M. Higuchi با برخورداری از روایت فرانسوی، داستان «رستم و سهراب» را بصورت نمایش کابوکی (تئاتر سنتی ژاپن) ترجمه و تنظیم کرد.

از گلستان سعدی هم گذشته از اثر ایران‌شناسانی که پیش از این از ایشان یاد کردم، دو ترجمه دیگر در دست است. یکی از کاتو C. Kato که در سال ۱۹۲۲ بر بنیاد ترجمه انگلیسی و دیگری از تاکاسه T. Takase که در سال ۱۹۴۸ بر اساس ترجمه فرانسوی منتشر شده است.

آنچه که آورده شد خلاصه‌ای بود از کارنامه ژاپنیان در قلمرو ادبیات فارسی که البته در قیاس با پژوهش در مباحثی چون باستان‌شناسی، تاریخ، و هنرهای زیبای ایرانی حاصل کمتری داشته است. با شور و علاقه روزافزون جوانان ژاپنی به مطالعه و بررسی میراث ادبی و فرهنگی ایران و افزایش کسانی که به این کار روی می‌آورند امید بسیار هست که در آینده حاصل کار بسیار بیش از این باشد.

دانشکده روابط بین‌المللی، دانشگاه ذی‌توبونکا، ژاپن

همه گویند ولی گفته سعدی دگر است

از سالها پیش این ناچیز بر حواشی صفحات کلیات مالک مسلم ملک سخن، شیخ اجل سعدی، و یا بر ورقه‌هایی که در لابلای صفحات چاپی آن گزاردده است در زمینه‌های گوناگون یادداشت‌هایی نوشته و به بسیاری از کتب و دواوین ارجاعاتی داده است.

این کلیات همان است که باهتمام مرحوم مبرور محمد علی فروغی = ذکاء الملک دوم = رحمة الله علیه در سال ۱۳۲۰ شمسی در طهران چاپ شده است و شماره صفحاتی که در متن مقاله ذکر می‌شود راجع به همین چاپ است.

جناب دکتر متینی، که در صدد بزرگداشت مقام شامخ استاد بزرگوار ارجمند و ادیب نامدار دانشمند، بهین یادگار آساتید عالیقدر دانشگاهی در گذشته ما حضرت آقای دکتر ذبیح الله صفا ادام الله تعالی عمره و عزه و علوه و قدرشناسی از خدمات گرانبها و فی الحقیقه خارج از حد تقویمی که آن حضرت به ادب فارسی چه از طریق «تعلیم» و چه از طریق «تألیف» فرموده است، برآمده، و بمناسبت هشتاد سالگی آن مرد نازنین بی‌بدیل، مُندرجات یک شماره از مجله ایران‌شناسی را به بیان ارادت و آدای احترام ارادتمندان و دوستان و شاگردان معظم له به آن استاد ممتاز و جلیل‌القدر اختصاص داده‌اند به این ناچیز هم که سی سال پیش از این، ورقه ختم ظاهری تحصیلات دانشگاهیش به امضای آن استاد گرانمایه بعنوان رئیس دانشکده ادبیات موشح شده است مجالی مرحمت فرمودند که برای عرض ادب و اخلاص خود به حضور آن استاد عزیز

وسيله‌ای داشته باشد.

در رفعت مقام حضرت دکتر صفا و ارزش والای تألیفات ایشان همین بس که مسلم است در حال حاضر در سرتاسر عالم، کتاب عظیم «تاریخ ادبیات دکتر صفا» یگانه مرجع وثیق هر دانشجو و طالب علم مبتدی، و مستند دقیق هر منتیب و محقق منتهی در ادب فارسی بشمار می‌رود و هیچ علاقه‌مند به شعر و ادب فارسی، در هر پایه از دانش ادبی که باشد از مراجعه و مطالعه و بهره بردن از این کتاب شریف بی‌نیاز نیست.

باری باقتضای موقع و مقام و با صلاحدید جناب دکتر متینی مقرر شد (در حدود ده صفحه مجله که برای هر مقاله تخصیص داده شده است) قسمتی از همان یادداشتهای مربوط به «سعدی» را این بنده از سواد به بیاض آرد و بصورت ران ملخی به حضور آن استاد عزیز و ارجمند تقدیم دارد و «گرچه عرض هنر پیش یار بی ادبی است» خاطر حضرت استاد و خوانندگان گرامی را با «عربی» تصدیع دهد. بنابراین آنچه به نظر خوانندگان فاضل می‌رسد بخشی از بسیاری از مضامین و تعبیراتی است که حضرت شیخ در مقام اقتباس و تضمین و تلمیح، و یا در مقام تحلی بلاغت خود و مجازات با گویندگان پیش از خود، از ایرانی و عرب، بیان فرموده است و یا آن که از باب «توارد خاطرین» عین مضمونی را که شاعری پیش از او سروده است شیخ بهتر سروده و البته که «گفته سعدی دگر است».

سی و چند سال پیش آقای دکتر حسینعلی محفوظ حفظه الله تعالی که در حال حاضر از برجسته‌ترین فضیای عراق و از اساتید مبرز دانشگاه بغداد هستند، و در آن زمان دوره دکتری ادبیات فارسی را در دانشگاه تهران می‌گذرانیدند، برای رساله ختم تحصیلی خود موافقت مرحوم استاد اساتید حضرت علامه فروزانفر رحمه الله علیه را بر تدوین کتابی در باره مضامین مشابه، در شعر سعدی و مُتَنَبِّی جلب کرد و پس از تهیه و دفاع از آن، آن را بنام المُتَنَبِّی و سعدی بچاپ رسانید. دکتر محفوظ مانند بیشتر و شاید همه نویسندگان معاصر عرب، در این کتاب، به «جهه جامعه» مُتَنَبِّی و خودش که همان «عُروبت» باشد، و تَعَصُّب ناشیه از آن، بیشتر استناد و اتکاء کرده، و ذوق شخصی و قوه نقد الشعر و بیطرفی عالمانه‌اش را تحت الشعاع همان عصبیت خویش قرار داده و بیش از حد لازم به «مُتَنَبِّی» امتیاز بخشیده است.

شک نیست که «مُتَنَبِّی» اگر بزرگترین شاعر عرب نباشد قطعاً یکی از بزرگترین شاعران عرب و عالم است، و در عظمت مقام منبع او همین بس که ابوالعلاء معری که بر شعر سه شاعر عظیم الشأن متقدم بر خود یعنی: ابوتمام حبیب بن اوس طائی متوفی ۲۳۱ و

ولید بن عبادة البُحْتَرِي متوفی ۲۸۴ و احمد بن الحسين المتنبی متوفی ۳۵۴ شرح و نقد نوشته است، کتابی را که به ابی تمام اختصاص داده ذکرِ حیب و آن را که به «بُحْتَرِي» مخصوص کرده عَبَثُ الْوَلِيد نام نهاده است، اما کتابی را که به متنبی اختصاص داده بنام مُعْجَزُ أَحْمَد نامیده است. سپس آقای اُستاد دکتر مهدی محقق در بحث «معرفی و انتقاد کتاب» مجلهٔ گرامی راهنمای کتاب مقاله‌ای در بارهٔ کتاب آقای دکتر محفوظ نوشت و ضمناً به بعضی معانی مشترک در اشعار عربی و فارسی اشاره و چند مورد را هم ذکر کرد. آقای دکتر جعفر مؤید شیرازی استاد فاضل دانشگاه شیراز نیز در سال ۱۳۵۲ مقاله‌ای در مجلهٔ گوهر زیر عنوان «مضمون گیری سعدی از شاعران عرب» و در سال ۱۳۶۲ نیز کتاب مفیدی بنام شناختی تازه از سعدی تدوین کرد و در آن علاوه بر نکته‌گیریهای دقیقی بر کتاب آقای دکتر محفوظ چند مورد دیگر از «مضامین مشابه» یا «توارد» های سعدی را یادآور شد. اخیراً نیز بهمت و دقت اُستاد عزیز جلیل و انسان فرشته‌خوی مُنَزّه مهذب، جناب دکتر غلامحسین یوسفی دامت افاضاته گلستان بصورتی منقح و مصحح طبع نوی یافت و در حقیقت مصداقی از «كُلُّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الْفَرَاءِ» نسبت به گلستان شد زیرا که استاد یوسفی علاوه بر آن که تحقیقات رشیدهٔ خود را در بارهٔ گلستان بیان کرده است با دقت و امانت مخصوص به خود جمیع اقوال سابقین را نیز در بارهٔ گلستان استقصاء و نقل فرموده است. سعی جمیل این ادیب و شاعر گرانقدر و فرزند نجیب و شریف خراسان مشکور باد.*

و نیز ناگفته نماند که بیش از پنجاه و پنج سال قبل مرحوم مجدالعلی بوستان قاضی فاضل و عادل دادگستری رحمة الله علیه در جزوهٔ کوچکی که در مورد تشابه مضامین میان عربی و فارسی و نحوه ترجمهٔ دُرُست بعضی ابیات، ترتیب داده بود مختصر ذکرِ نیز از حضرت شیخ آجَلّ بمیان آورده بود.

در مقاله حاضر، ان شاء الله مطلبی که توسط معزی الیهم منتشر شده است گفته نشده باشد و در غیر این صورت بدیهی است حق تقدم متقدم محفوظ است و گرچه بیشتر محتویات این مختصر ناظر بر اقتباسات یا تشابهات شعر سعدی از اشعار عرب است ولی مطلقاً به «متنبی» و شعر او اِلمامی نشده است، و غرض نهائی از این مقاله، مقابله و مقایسهٔ مضامین مذکور با یکدیگر و نمایاندن مقام والای غیر قابل قیاس سعدی با دیگران و اثبات همان فرمودهٔ خود اوست که: «همه گویند ولی گفتهٔ سعدی دگر است» - گو

• درینجا که بقول سعدی: برفت آن گلین خرم به بادی/ درینف ماند و فریادی و یادی. آن نازنین مرد بزرگوار در آذرماه ۱۳۶۹ روی در نقاب خاک کشید و در جوار مولای خود امام ثامن ضامن علیه السلام آرمید.

این که:

مردم همه دانند که در نامهٔ سعدی مُشکی است که در طبلهٔ عطار نباشد

اغلاط مطبعی و خصوصاً در عبارات عربی «عَرَضِ عَامِّ» مطبوعات فارسی است و هر قدر در حروف چینی و تصحیح مطبعی دقت شود باز هم، چنان عباراتی بیش و کم خالی از اغلاط مطبعی (و خصوصاً در اعراب کلمات) نخواهد بود بنابراین پیشاپیش خوانندگان از این ناچیز و جناب دکتر متینی رفع مسؤلیت را در این باره خواهند فرمود.

گلستان

۱ گیلی خوشبوی در حمام روزی
بدو گفتم که مُشکی یا عبیری
بگفتا من گلی ناچیز بودم
کمال همنشین در من اثر کرد
رسید از دست محبوبی به دستم
که از بوی دلاویز تو مستم
ولیکن مدتی با گُل نشستم
و گرنه من همان خاکم که هستم

ص ۴

رَأَيْتُ الطَّيْرَ فِي الْحَمَّامِ يَوْمًا
فَقُلْتُ لَهُ: أَيْسُكُ أَمْ عَبِيرُ
أَجَابَ الطَّيْرُ إِنِّي كُنْتُ تُرْبًا
أَلْفَتْ أَكَابِرًا وَازْدَدْتُ عِلْمًا
بَكَفِّ الْحَبِّ أَثْرُتُمْ نَسَمُ
لَقَدْ صَيَّرْتَنِي بِالْحَبِّ مُغْرَمُ
صَحِبْتُ الْوَرْدَ صَيَّرْتَنِي مُكْرَمُ
كَذَا مَنْ عَاشَرَ الْعُلَمَاءَ مُكْرَمُ

از «غزلی» شاعر قرن ششم و منقول در حاشیهٔ ص ۱۰۷

رسالة المسترشدين حادث بن اسد محاسبی ره

و ناگفته نماند که ابیات فوق، غیر از چهاربیتی است که و صاف آن را در تاریخ معروف خود، و به نقل از و صاف مرحوم مبرور استاد علی اصغر حکمت رحمة الله علیه در گلزار حکمت ص ۴۹ آورده و جناب استاد دکتر غلامحسین یوسفی دامت افاضاته در ص ۲۱۰ گلستان چاپ خود به آن اشاره فرموده است.

۲ هر کجا چشمه‌ای بود شیرین
مردم و مرغ و مور گرد آیند

ص ۲۸

تَسْقُطُ الطَّيْرُ حَيْثُ يَلْتَقِطُ الْحَبَّ
بِ وَيَغْشَى مَنَازِلَ الْكُرَمَاءِ

از بشار بن برد، متوفی ۱۶۷ هـ.

۳ شخصی همه شب بر سر بیمار گریست
چون روز آمد بمُرد و بیمار بزیست

و: بس که در خاک تندرستان را دفن کردیم و زخم خورده نمرد

ص ۶۴

این مضمون در بسیاری از اشعار عرب نیز آمده است که چند نمونه آن ذکر می شود (اضافه بر دو نمونه مذکور در گلستان استاد دکتر یوسفی دام عزه)

كَمْ مِنْ عَلِيلٍ قَدْ تَخَطَّاهُ الرَّدَى فَتَجَا وَمَاتَ طَبِيبُهُ وَالْعُوْدُ

از محمود وراق، قرن سوم، ص ۴۵ دیوان، و منقول در الموشع مرزبانی، قرن چهارم

و: و کم من مریض نعاہ الطیب و کم من مریض نعاہ الطیب
فأضحى الى الناس یعنی الطیب فأتضح الى الناس یعنی الطیب

ایضاً در الموشع ص ۵۳۲

و: کم مریض قد عاش من بعد یأس قد یصاؤ القطا فینجو سلیمأ
بعده موت الطیب و العواد و یحل القضاء بالصیاد

از «صیمری»، تاریخ بغداد، قرن ۵

۴ دوش مرغی به صبح می نالید یکی از دوستان مخلص را
عقل و صبرم ببرد و طاقت و هوش مگر آواز من رسید به گوش
بانگ مرغی چنین کند مدهوش گفت باور نداشتم که تورا
مرغ تسبیح گوی و من خاموش گفتم این شرط آدمیت نیست

ص ۷۰ و ص ۱۸۱ «مواظ»

این قطعه شیوا متأثر از همان ابیات بسیار مشهوری است که در کتب صوفیه مکرر آمده است و حضرت مولانا نیز در مقدمه منشور دفتر چهارم به آن استشهاد فرموده است که:

وَمَا سَجَانِي إِنْ تَنِي كُنْتُ نَائِمًا إِلَىٰ أَنْ دَعَتِ وَرَقَاءُ فِي غُصْنِ أَيْكَةٍ فَلَوْ قَبَلَ مَبْكَاهَا بَكَيْتُ صَبَابَةً وَلَكِنْ بَكَيْتُ قَبْلِي فَهَيَّجَ لِي الْبُكَاءُ

۵ دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری اشتر به شعر عرب در حالت است و طرب
تو خود چه آدمی کز عشق بیخبری گر ذوق نیست تورا کز طبع جانوری

ص ۷۱

إِنْ كُنْتُ تُنَكِّرُ أَنْ لِلْأَصْوَاتِ فَائِدَةٌ وَنَفْعًا

فَانظُرْ إِلَى الْأَبْلِ اللَّوَاتِي هُنَّ أَعْلَطُ ظَنُكَ طَبْعًا
تُصْنِي إِلَى حَدِّوِ الْحُدَا — ة فَتَقَطُّعُ الْفَلَوَاتِ قَطْعًا

ابوالفتح گشاجم شاعر معروف قرن ۴

۶ گربه مسکین اگر پرداشتی تخم گنجشک از زمین برداشتی

ص ۹۶

بعید نیست متأثر از این بیت منسوب به حضرت مولی‌الموالی سلام الله علیه در مورد «آرزاق و اقسام» باشد در قطعه سه بیتی که:

لَوْ كَانَتْ عَنْ قُوِّهِ أَوْ عَنْ مِغَالِبَةٍ
ظَارَ الْبُزَاةُ بِأَرْزَاقِ الْعَصَافِيرِ

سیوطی، تاریخ الخلفاء ص ۱۲۳ بنقل از میرزا، قرن ۳

۷ گه بود کز حکیم روشن‌رای
گاه باشد که کودک‌کی نادان
بر نیاید درست تدبیری
به غلط بر هدف زند تیری

ص ۱۱۳

.....

فَالصَّيْدُ يُحَرِّمُهُ الرَّامِي الْمَجِيدُ وَقَدْ
يَرْمِي فَيُحَرِّزُهُ مَنْ لَيْسَ بِالرَّامِي

صالح بن عبدالقدوس، متوفی ۱۷۰ هـ.

۸ چه خوش گفت زالی به فرزند خویش
گر از عهد خردیت یاد آمدی
چو دیدش پلنگ افکن و پیلتن
که بیچاره بودی در آغوش من
نکردی چنین روز بر من جفا
که توشیر مردی و من پیرزن

ص ۱۵۱

در این موضوع، شاید حضرت شیخ به این ابیات بی نظر نبوده است:

رَبِّيْتُهُ وَ هُوَ مِثْلُ الْفَرْنِجِ أَعْظَمُهُ
أَنْشَا يُخْرِقُ أَثْوَابِي وَيَضْرِبُنِي
أُمُّ الطَّعَامِ تَرَى فِي رَيْشِهِ زَعْبَا
أَبَاؤُهُ وَ نَفْسِي عَنْ مَتِينَةِ الْكَرْبَا
أَبَعَدَ سَتِيْنٍ عِنْدِي تَبْتَغِي الْأَدْبَا

از زنی باده نشین، به نقل میرزا، در کامل، ص ۱۴۱/۱

و یا به اشعار شاعر جاهلیت عرب: «أمیة بن ابی الصلت ثقفی» که بر همین مضامین است.

دیوان ص ۱۸، و آغانی ج ۴/۱۳۳ چاپ بیروت

۹ چوب تر را چنان که خواهی پیچ
نشود خشک، جز به آتش راست

ص ۱۵۶

که علاوه بر دو موردی که استاد دکتر یوسفی دامت افاضاته نقل فرموده اند مورد زیر را نیز یادآور است:

يُقَوِّمُ بِاللِّتْقَافِ الْعَوْدُ لَدُنَا وَلَا يَتَّقَوْمُ الْعَوْدُ الصَّلِيبُ

کامل مبرد، ص ۳۴۲

۱۰ عالم اندر میان جاهل را مثلی گفته اند صدیقان
شاهدی در میان کوران است مصحفی در سرای زندیقان

ص ۱۹۲

قطع نظر از مثلی که خود حضرت شیخ به آن اشاره می فرماید در عربی و فارسی در ابیات دیگری نیز این مثل تضمین شده است که مورد عربی آن را استاد دکتر یوسفی به نقل از دکتر محفوظ آورده اند، در فارسی نیز پیش از سعدی جمال الدین عبدالرزاق این مثل را تضمین کرده است که:

مظلوم چون به خانه زندیق مصحفم محروم چون ز چشمه حیوان سکندرم

ص ۲۴۳ دیوان

۱۱ گربه محشر خطاب قهر کند انبیا را چه جای معذرت است
پرده از روی لطف گو بردار کاشقیا را امید مغفرت است

ص ۲۰۲

گرچه ارجاعی که اینک داده می شود به شاعری فارسی زبان است ولی صرفاً از نظریه مقایسه فرموده شیخ با دیگران و این که واقعاً «گفته سعدی دگر است» ذکر می شود. عمادی شهریار شاعر قرن ششم گفته است:

آن جا که نمود لعل تو لطف گفار نیند زشت کردار
وان جا که نمود جزع تو قهر هستند پیمبران گنهکار

تاریخ ادبیات در ایران، دکتر صفا ۷۴۸/۲

باید فرموده آن منتقد بزرگوار را که: «... و فصحا دانند و بلغا شناسند...» چنین تطویل کرد که: و فصحا و بلغا دانند و فقها و متکلمان شناسند که چگونه امیر عمادی شهریار در این دو بیت مرتکب خطاهای فاحش بیانی و لغزشهای منکر اعتقادی و کلامی شده است.

بوستان

۱۲ تواضع کنند هوشمند گزین نهد شاخ پر میوه سر بر زمین

ص ۱۲۲

- وَإِنْ لَوْمُ الْإِنْسَانِ زَادَ تَرْفَعَا
وَإِنْ يَعْرِ مِنْ حَمَلِ الثَّمَارِ تَمْتَعَا
- ؟، منقول در جنگ تاج‌الدین احمد وزیر
- ۱۳ مرا گرچه هم سلطنت بود و بیش
محال است اگر تیغ بر سر خورم
- ص ۱۳۵
- شَا تَمْنَى عَبْدُ بَنِي مِسْمَعٍ
وَلَمْ أُجِبْهُ لِاحْتِقَارِي لَهُ
- فَصُنْتُ عَنْهُ التَّفَسَّ وَالْعِرْضَا
مَنْ ذَا يَعْضُّ الْكَلْبَ إِنْ عَضَا
- از نورالقبیس مرزبان، قرن ۴، ص ۳۲۷

غزلیات

- ۱۴ قوم از شراب مست وز منظوری نصیب
من مست از او چنان که نخواهم شراب را
- ص ۶
- و: نگاه من به تو و دیگران به خود مشغول
معاشران ز می و عارفان ز ساقی مست
- ص ۲۲
- و: ای ساقی از آن پیش که مستم کنی از می
من خود ز نظر در قد و بالای تو مستم
- ص ۲۰۱
- و: هر چه کوتاه نظرانند بر ایشان پیمای
که حریفان ز مل و من ز تأمل مستم
- ص ۲۰۱
- و کان سُكْرِي مِنَ السُّدَيْرِ
ور نبینند چه بود فائده بینایی را
- ص ۱۲
- پیش از شیخ اجل این مضمون به عربی و فارسی گفته شده است:
- ما را ز برای یار بُد دیده به کار
اکنون چه کنم به دیده بی دیدن یار
- لَمَّا تَيَقَّنْتُ أَنِّي لَسْتُ أَبْصِرُكُمْ
عَمَّضْتُ عَيْنِي قَلَمَ أَنْظُرَ إِلَى أَحَدٍ
- تفسیر شریف کشف الاسرار، ج ۱/۲۲۷
- ۱۶ همه قبیله من عالمان دین بودند
مرا معلّم عشق تو شاعری آموخت

مرا به شاعری آموخت روزگار آن گه که چشم مست تو دیدم که ساحری آموخت

ص ۱۸

جمال الدین عبدالرزاق اصفهانی می فرماید:

حرص ثنای تو کرد شاعرم، آرزی شرح بُدی پیشتر ز شعر شاعرم
ملاحظه می فرمایید که تفاوت ره از کجاست تا به کجا!!! و چگونه استاد اصفهانی
مضمون بدیعی را که شیخ شیراز به آن لطافت و ظرافت بیان فرموده است تا چه حد تنزل
داده است و چگونه با آوردن کلمات شاعرم و شرح و شعر و شاعرم- سروده خویش را
نه تنها بی رونق و جلوه ساخته که آن را معیّب و ساقط کرده است.*

۱۷ جهان از فتنه و آشوب یک چندی بر آسودی اگر نه روی شهر آشوب و چشم فتنه انگیزت

ص ۲۱

رَشَأُ لَوْ لَا مَلَا حُثُّهُ خَلَّتِ الذَّنْبَا مِنْ الْفِئْتِنِ

ابونواس، متوفی ۱۹۹

از انصاف نگذریم که بیت بنونواس اهوازی ایرانی عرب زبان با ایجازی که دارد از
«ملاحظت» و بلاغت بیشتری برخوردار است.

۱۸ دیدار یار غایب دانی چه شوق دارد ابری که در بیابان بر تشنه ای ببارد

ص ۸۸

و حَدِيثُهَا كَالغَيْثِ يَسْمَعُهُ رَاعِي سَنِينٍ تَتَابَعَتْ جَدْبَا
فَاَصَاخَ يَرُجُوَانُ تَكُونُ حَيَا وَ يَقُولُ مِنْ فَرَحٍ هَيَا رَبَا

در حماسه و در اهالی قالی است.

و شاید اصل مضمون متخذ از فرموده حضرت مولی الموالی امیرالمؤمنین علیه السلام
باشد که درباره پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم که: «... كَانَّ وَاللَّهِ أَحَبَّ إِلَيْنَا مِنْ
أَمْوَالِنَا وَأَبَائِنَا وَأُمَّهَاتِنَا وَابْنَاءِنَا وَ مِنْ بَرْدِ الشَّرَابِ عَلَى الظَّمَاءِ.»

زمخشری در ربیع الابرار ص ۲۱۹.

ه سخن بر سر جمع کردن دو حرف مختلف المخرج «ش» و «ع» چهار بار در یک بیت است و الا تکرار حروف
مقاربات المخرج و یا تکرار یک حرف فی نفسه عیب شمرده نمی شود فی المثل شیخ اجل در بیت مشهور خود:

شب است و شاهد و شمع و شراب و شیرینی غنیمت است چنین شب که دوستان بینی
پنج بار و بلکه شش بار «ش» را آورده است و یا حکیم طوس و خداوند سخن پارسی فردوسی که می فرماید:
به من بازده زور لشکر شکن به من دیو لشکر شکن بر شکن
پنج بار که در هر دو بیت «ش» با حروف مقاربات المخرج آمده است.

- ۱۹ ماجرای دل نمی‌گفتم به خلق
و: می‌نگفتم سخن در آتش عشق
آب چشم ترجمانی می‌کند
تا نگفت آب دیده غماز
۱۳۱ ص
- ۲۰ ای ساربان آهسته رو کارام جانم می‌رود
آلا بان الخلیط ولم یزاروا
و دمعی نَمُوْمٌ لِسَرَى مُذِیع
و لولا الهوی لم یکن لی دُموع
۱۶۸ ص
- ۲۱ این حلاوت که توداری نه عجب کز دست
عسلی پوشد و زُنَّار بسبندد زنبور
و مطلع مشهور ابن فارض
خُفِّ السَّیْرِ وَاتُّدِیا حادی
که سعدی عزیز آن را به بهترین وجه بیان فرموده است:
۲۱ این حلاوت که توداری نه عجب کز دست
عسلی پوشد و زُنَّار بسبندد زنبور
۱۶۳ ص
- قطع نظر از آن که الإمام به «عسلی» و «زُنَّار» و استخدام این دو کلمه برای بیان تخیلات
و مقاصد شاعرانه در ادب هر دوزبان بسیار رایج است، گویا حضرت شیخ در این بیت به
بیت دَوِّمِین «بیمبر» شعر فارسی یعنی «انوری ابیوردی» نظر داشته است که:
آنک عسلی دوخته دارد مگس نحل
شهد لب شیرین توزنبور میان را
دیوان، ۱/۱۵۵
- به فارسی شبیه این مضمون در دیوان انوری و خاقانی مکرر، و به عربی نیز در دیوان
«صنوبری» شاعر قرن چهارم مکرر در مکرر و به تعبیرات مختلف آمده است (مثلاً ص
۹۱/۶۳/۵۶) = علامه سیوطی ره نیز در کتاب مناظره الأزهار اشعاری از شعرای متقدم و
معاصر خود را در این باره نقل فرموده است.
- ۲۲ امروز باید ار کرمی می‌کند سحاب
فردا که تشنه مرده بود لای گوبخیز
ص ۱۷۱
- مُعَلِّتِی بِالْوَعْدِ وَالْمَوْتُ دَوْنَهُ
إِذَا مُتُّ ظَمَاناً فَلَا نَزَلَ الْقَطْرُ
آبی فراس حمدانی، متوفی ۳۵۴

همه گویند ولی گفته سعدی دگر است

۳۷

عجب نباشد اگر نعره آید از کفنش

۲۳ در این روش که تویی گر به مرده برگذری

ص ۱۷۸

ز خاک نعره برآرم که مرجبا ای دوست

و: هزار سال پس از مرگ من چوباز آیی

ص ۵۷

و كنتُ على أیدی الرّجال حییّتُ

و لو أنّ داع منگ يدعو جنازتی

جلیل ثبینه، قرن اول

و ابیات معروف توبه بن حُمیر در وصف لیلی الأخیلیته:

عَلِیٌّ وَ دُونِی جَنَدٌ وَ صَفَائِحُ
إِیْهَا صَدِیٌّ مِنْ جَانِبِ الْقَبْرِ صَائِحُ

و لو أنّ لیلی الأخیلیّة سلّمت
لَسَلّمتُ تسلیم البشاشة أو زقا

حماسه، ۱۰۸/۲

و اصل همه این مضامین شاید به شعر اعشی = میمون = شاعر بزرگ جاهلی برگردد که:

أحیا و لم یُنقلْ إلی قابرِ
به سرزنش «عجبا للمحب کیف ینام»

لَوأسَدتْ میتاً إلی تحرّھا
۲۴ شب دراز نخفتم که دوستان گویند

ص ۱۹۷

تضمین مصرع اول بیت مشهور کثیرالورود در کتب صوفیه است، و از جمله در رساله

قشیریه ص ۱۷۶ (قرن پنجم)

كُلّ نومِ عَلِی المَحِبِّ حَرَام
کز خوردن غمهای پراکنده برستم

عجبا للمحب کیف ینام
۲۵ المنة لله که دلم صید غمی شد

ص ۲۰۲

فاسْتَجَمَعَتْ مَذ رَأَتْكَ العینُ أهوائی

كَانَتْ لِنفْسِی أهواءُ مُفَرَّقَةٌ

حسین بن منصور حلاج، ۳۰۹

همه خاکهای شیراز به دیدگان برفتم

۲۶ به امید آن که جایی قدمی نهاده باشی

ص ۲۰۲

أَقْبَلُ إیْرَ مِنْ وَطْئِ الثُّرَابَا

و ما احببت أرضکم و لکن

قیس بن ذریح، قرن اول

نبود بر سر آتش میسرم که نجوشم

۲۷ هزار جهد بکردم که سر عشق پوشم

ص ۲۲۲

و لکن تَفِیضُ القِدرِ عِنْدَ امْتِلَانِهَا

شَکْوُتُ و ما الشکوی لِیمثلی عاده

ابوتمام، قرن سوم

۲۸ ببند یک نفس ای آسمان دریچه صبح
بر آفتاب که امشب خوش است با قمرم
ص ۲۱۲
احتمال قوی می رود که حضرت شیخ در این بیت خواسته است آنچه را که ظهیر فاریابی
به تصنع و تکلف فرموده است، به شیوایی و به شیوه سهل و ممتنع خاص خود بیان فرماید
که:

یک امشب توبه مهمان من بباش که من
ز روی خوب تو مهمان زهره و قمرم
دیوان ظهیر، چاپ تقی بینش، ص ۱۹۰
۲۹ گر پیرهن به در کنم از شخص ناتوان
ببینی که زیر جامه خیالی است یا تنم
ص ۲۲۶
إِنْ فِي بُرْدِي جَسْمًا نَاحِلًا
لَوْ تَوَكَّأْتُ عَلَيْهِ لَأَنْتَهَمُ
بشارین بُرد، قرن دوم
۳۰ چنانست دوست می دارم که گرزوی فراق افتد
تو صبر از من توانی کرد و من صبر از تو نتوانم
ص ۲۲۸

بَزِيدُ نَيْيَ الْبُعْدُ شَوْقًا إِلَيْكَ
وَلَوْ كُنْتُ أَمَلِكُ مَا تَمَلِكُنْ
از عبدالله بن طاهر بن محمد بن عبدالله بن طاهر ذی الیمین،
ذیل امالی قالی، ج ۳/۸۸، قرن چهارم
۳۱ ای که مهار می کشی صبر کن و سبک مرو
بار کشیده جفا پرده دریده هوی
کمز طرفی تو می کشی وز طرفی سلاسلم
راه ز پیش و دل ز پس واقعه ای است مشکلم
ص ۲۳۲

هَوَى نَاقَتِي خَلْفِي وَقُدَامِي الْهَوَى
چو روی دوست نبینی جهان ندیدن به
ولا خَيْرَ فِي الدُّنْيَا إِذَا أَنْتَ لَمْ تَزُرْ
حبيباً وَلَمْ يَطْرَبْ إِلَيْكَ حَبِيبُ
ورد بن ورد عجلی الزهره محمد بن داود، ص ۲۲۳، قرن سوم
ص ۲۳۴

و نیز مراجعه فرمایند به ردیف ۱۶

۳۳ نزدیک من آن است که هر جرم و خطایی
مثل مشهور کل قُبِج من الجمیل جمیل = و نظیر این مطلب که حضرت شیخ ترجمه
کر صاحب وجه حسن آید حسن است آن

ضرب المثلی را عیناً در فرموده خود به شعر بیاورد در کلیات فراوان است. مثلاً:

سعدی چو اسیر عشق ماندی تدبیر تو چیست ترک تدبیر

ص ۱۶۵

که عیناً ترجمه مثل مشهور و یا قول مأثور از صوفی بزرگ جعفر خلدی است که «الحیلة ترگی الحیلة» و یا در بیت دیگر از ملمعات خود که:

وما من ظالم الا سبلی وإن طال السدی يوماً بأظلم

ص ۴۵ تصاید

که قطعاً قصدش تضمینی از این بیت عربی بوده که:

وما من ید الا ید الله فوقها وما ظالم الا سبلی بأظلم

۳۴ در همه چشمی عزیز و نزد تو خواریم در همه عالم بلند و پیش تو پستیم

ص ۲۳۹

إن كنت عندک یا مولای مُظرحاً فعند غیرک محمول علی الحدق

ابوطالب البغدادی، به نقل ثعالبی در نیمه الدهر، ۲/۹۲، قرن پنجم

۳۵ به زیورها بیاریند وقتی خویر و یان را تو سیمین تن چنان خوبی که زیورها بیارایی

ص ۲۷۸

در این مضمون نیز پیش از حضرت شیخ، شاعران عرب طبع آزماییها کرده اند. مثلاً:

و اذا الدر زان حُسن وجوه كان للدر حُسن وجهک زینا

مالک بن اسماء فزاری، قرن اول

و: فتاة تزین الحلی إن هی زینت از شرح قاضی، موفقیات، ص ۴۸، و اهالی قالی، ج ۳/۱۴۵

و: مُحَصَّرَةُ الأوساط زانت عُقودها بأحسن ممّا زینتها عُقودها

حُسن بن مطیر، قرن دوم

۳۶ گفته بودی چو بیایی غم دل با تو بگویم چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیایی

ص ۲۸۳

وإنی لَینسینی لقاؤک کُلّما لقیّتک يوماً ان أبُتک ما بیا

جمیل بینه، دیوان ۷۶، قرن اول

۳۷ از بس که در نظرم خوب آمدی صنما هر جا که می نگرم گویی که در نظری

ص ۳۰۴

أرید لأنسی ذکرها فکأتما تمثّل لی لیلی بکلّ سبیل

قیس بن ذریع یا مجنون عامری، قرن اول

تا ندانند حریفان که تو منظور منی
ص ۳۴۰

تا خصم نداند که تو را می‌نگرستم
ص ۲۰۲

دیده بسوی دیگری دارم و دل بسوی او
ص ۲۶۸

لکی یَحْسَبُوا أَنَّ الْهَوَى حَيْثُ تَنْظُرُ
عمر بن ابی ربیعہ (نقل خواہش معشوقہ اش)، قرن اول
أَجْلُكَ ان تُوَمِّي اليك الأصابعُ
الزهره سيد بن طاوس

ورنه بسيار بجویی و نیابی بازم
ص ۲۸۰

وَ فِى حَيَاتِي مَا زَوَّدَ تَنِي زَادَا
شاعری جاهلی

وإلا فأذركنى ولما أمرتني
شأس عبدی جاهلی

۳۸ دل و جانم به تو مشغول و نظر بر چپ و راست

و: دل پیش تو و دیده به جای دگرستم

و: دفع زبان خصم را تا نشوند مطلع

إذا جئت فامنع طرف عينيک غیرتا

و أصرِفُ طرفي نَحْوَ غيرِک عامداً

۳۹ گرتوانی که بجویی دلم امروز بجوی

لألِفِيكَ بَعْدَ الْمَوْتِ تَنْدُبُنِي

یا به مصرع اخیر این بیت:

فَأَنْ كُنْتُ مَأْكُولًا فَكُنْ خَيْرَ آكَلِي

قطعات

باری این ناکسان بمردندی
ص ۱۸۹

و دُوفِعَ عنك لى الأجلُ الجِمامِ
از وحشیات ابی تمام

فُديتُم و أعطينا بكم ساكن الظهیر
علیها، ثوی فیها مُقیماً الى الحشرِ
از خنساء شاعره بزرگ جاهلیت

۴۰ کاش آنان چو زنده می‌نشوند

فَهَلَّا مات قوم لم يموتوا

یا: أَسْكَانِ بَطْنِ الارضِ لو يُقْبَلُ الفدا
فیالیت من فیها، عَلَیها وَ لیت من

جلد سوم «داستان فیروز شاه»

بیش از سی سال پیش، ظاهراً بسال ۱۳۳۹ خورشیدی استاد عزیز مخلص جناب دکتر ذبیح الله صفا یکی از داستانهای قدیمی ایرانی را زیر عنوان داراب نامه بیغمی، به نفقه بنگاه ترجمه و نشر کتاب در دو مجلد به زیباتر صورتی انتشار دادند. بعد خود در جلد چهارم تاریخ ادبیات در ایران خویش نوشتند:

اسم این کتاب در پایان جلد اول... و بر پشت کتاب، داراب نامه است و حال آن که ترجمه عربی از خلاصه همه این کتاب که در... مصر طبع شده «سیره فیروز شاه بن ملک داراب» یعنی کارنامه فیروز شاه پسر شاه داراب نام دارد و این تسمیه اخیر البته صحیحتر است زیرا تمام این کتاب درباره سرگذشت فیروز شاه پسر ملک داراب و سپس پسر او بهمن فراهم آمده و دخالت داراب در آن اندک است.^۱

در همین منبع استاد اطلاع داده اند:

از متن فارسی کتاب که ظاهراً در چهار مجلد بوده قسمتی دیگر یعنی جلد سوم آن در کتابخانه او پسالا موجود است که با انشائی جدیدتر از آنچه محمود دفترخوان فراهم آورده تحریر شده است...^۱

این جلد سوم که به نام «قصه و داستان فیروز شاه بن ملک داراب» بشماره ۴۱۸ در «فهرست دستنویسهای کتابخانه دانشگاه اوپسالا» ثبت شده اکنون در زیر دست صاحب این قلم است و می کوشم تا در این گفتار آن را معرفی کنم.

کتاب به دست کاتبی به نام مصطفی قزوینی نوشته شده است. وی در پایان آن چنین می‌نویسد: تمام شد دفتر سیوم به ید حقیر فقیر کمترین خلق الله مصطفی قزوینی فی یوم چهارشنبه آخر سال دوروز به تحویل حمل مانده، به تاریخ پانزدهم شهر جمادی الاول فی سنه هزار و دو یست و یک من هجرة نبویه (کذا) سنه ۲۰۱۲۰۱. این تاریخ را فهرست نویس با نوزدهم فوریه ۱۷۸۷ میلادی تطبیق کرده و گویا درست نیست چه دو روز به تحویل حمل روز نوزدهم مارس است نه فوریه. نسخه دارای ۳۰۸ برگ به طول و عرض ۳۱/۵×۲۱ سانتی متر است. در هر صفحه ۲۱ سطر نوشته شده است. بیست و پنج مجلس تصویر دارد که هر یک از آنها صفحه‌ای را گرفته است و چندان تعریفی ندارد. ظاهراً نسخه از روی نسخه‌ای قدیمتر نوشته شده و کاتب یک‌جا در حاشیه برگ ۳۶ ب چنین آورده است:

در ساعت سعد و در نیم روز دوشنبه در بیست و هشتم شهر رجب المرجب در قهوه خانه در خدمت مخدوم مطاع آقامیرزا جان به آواز حزین و بانگ چنگ و چغانه این نیم ورق نوشته شد و قهوه خانه بسیار گرم بود... رخ آن زیبا پسر که در مقابل میرزا آقا جان دست ادب بر سینه ایستاده بود اما آقامیرزا جان از شوق لقای او طار زدن (کذا) را زیاده بر زیاده می‌افزود. تبارک الله احسن الخالقین. فی جیدها جبل من مسد.

کتاب بدین ترتیب آغاز می‌شود:

آغاز مجلد سیوم از قصه و داستان فیروز شاه ابن ملک داراب ابن بهمن ابن اسفندیار. خواندیم در حضور دوستان که شهریار ایران فیروز شاه نوجوان در شهر چین در چراگاه آهوان در برابر شکمون خان لشکرگاه زده و شکمون خان از فیروز شاه امان جنگ طلبیده و شاهزاده او را امان داده و گفت تا تو به جنگ نیایی ما نیز به جنگ نیایم.

بنا به آنچه کاتب در حاشیه کتاب آورده که آن را — یا دست کم قسمتی از آن را — در قهوه خانه نوشته است پیداست که جمله «خواندیم در حضور دوستان...» قول مؤلف کتاب است نه ناسخ آن.

خوشبختانه کتاب سالم و تمام مانده است. خط آن نیز خط نستعلیق تحریری و خوانا و نسبتاً زیباست و کم غلط نیز هست و کاتب آن را برای شاهزاده‌ای نوشته که نام او را نیاورده است و به رسم ناسخان در میان مطلب وقتی فرصتی مناسب به دست آورده با «حسن طلب» از او چیزی خواسته است:

... ده همیان زر سرخ و سفید بردند در میدان بر سر شاهزاده ملک بهمن نثار

کردند. کاتب حروف نیز مراد دارد که چون شاهزاده عالمیان بدین محل برسد کاتب این کتاب را بطلبند اسب و خلعت و زر انعام فرماید که عجب یادگاری نوشته شد که در خزانه هیچ پادشاهی نیست (برگ ۲۲۸ الف).
داوری استاد صفا در این باب که این مجلد با نثری تازه تر نوشته شده کاملاً درست است. با این حال کتاب از فوایدی خالی نیست.

کمتر از نیمی از کتاب شرح دلیریهای فیروز شاه در چین است. وی سرانجام بر خاقان پیروز می شود و «شهر» چین را می گیرد و کارگزاری آن را به مهریار وزیر می سپرد و عزم هندوستان می کند. علت رفتن وی به هندوستان در کتاب چنین توضیح داده شده است:

فیروز شاه گفت ای مه لقا پسر ملک بهمن را به هندوستان برده اند... من از عقب ملک بهمن و اردوان به هندوستان می روم که شنیده ام در سرندیب دیری هست که آن دیر را دیر کلکسانه می گویند و در آن دیر بتی هست که صنم نام دارد و در آن آتشی برافروخته اند و فعلی برانگیخته اند و نامش آتش گویا نهاده اند که سخن می گوید و نام هر کس می داند. من عهد کرده ام که آن دیر را خراب و آن آتش را خاموش کنم لابد که باید بروم... (برگ ۱۲۴ ب).

از این پس تمام صحنه های کتاب در هند و سرندیب می گذرد و فیروز شاه به عهد خویش که کشتن آتش گویا و خراب کردن دیر کلکسانه باشد وفا می کند. توصیفهای کتاب اغلب جان دار و گویا و جالب توجه است. بعضی از آنها را یاد می کنیم:

وصف اخی سعدان طباخ:

فیروز شاه و شهرمد نهروانی از آن خرابه بیرون آمدند و قدم در شهر نهادند و گرد بازار می گشتند تا بر در دکان طباحی رسیدند. فیروز شاه گفت ای برادر از این طباح نعمتی از برای ما بستان که گرسنه ایم. شهرمد پیش رفت، آن طباح را گفت ای جوانمرد این زر بستان و به ما نعمتی بده.

راوی گوید که طباح جوانی بود بلند بالا و سرخ چهره و قوی هیكل و جامه اطلس سیاه در بر کرده بود و نیم حریری بر سر پیچیده بود و زنجیری از زر سرخ گرد کمر در آورده و دو حلقه زر سرخ در گوش انداخته بود، کاردی عظیم از روی ران در آویخته بود و دست بر مالیده بود و خلق غلبه بر در دکان آن جمع آمده بودند و آن جوان را اخی سعدان طباح می گفتند در شهر چین سردار بود و عظیم جوانمرد بود و خلق چین او را دوست می داشتند. شهرمد دست بسوی او دراز

کرد و یک تنگه زر سرخ به دست اخی سعدان طبایخ داد که به ما نعمتی بده، این بگفت و اشاره بسوی شاهزاده کرد که فرمای. اخی سعدان طبایخ دست گشود و یک تنگه زر سرخ دید، عجب ماند که در شهر چین کدخدایی در آن ایام به دودانگ معاش کردی و اسباب او به دودانگ از خوردن و پوشیدن تمام بودی... (برگ ۲۱ ب و ۲۲ الف).

وصف سحر شمسۀ جادو:

شمسه گفت شاه بیرون آید و تفرج کند ببیند که من با این قوم چه می‌کنم، سحری بکنم که یکی جان بدر نبرند... من چند سال است که در عالم خدمت استادان کرده‌ام تا این کار سحر به جایی رسانیده‌ام که چون ابتدای سحر کنم اگر خود خلق عالم باشند به یک سحر من هلاک شوند... اما شما از جای خود حرکت نکنید و هیچ مترسید و فردا که من سحر کنم هیچ کس از شما سوار نشوید و از خیمه بیرون نیاید تا نرسید که کار این لشکر را تمام کنم...

فیروز شاه از این حال بیخبر بود و از آمدن ساحر خبردار نبود، امرای دولت جمله در پیش او بودند تا چهاردانگ از شب بگذشت، بادی عظیم از قفای سپاه ایران برآمد، نرم نرم آن باد تندتر شد. چنان عظیم شد که خیمه‌های لشکریان را سرنگون می‌کرد و میخهای آهنین را از قعر زمین بر می‌کند. غوغا از سپاه ایران برآمد. بعضی خفته بودند بعضی بیدار بودند، بعضی مست و بعضی هشیار بودند که خیمه‌ها بر سر ایشان فرود می‌آمد. تا وقت سحر چنان شد که در سپاه ایران یک خیمه بر سر پا نماند، جمله سرنگون گردید. مردم از خیمه‌ها بیرون دویدند و بعضی در زیر خیمه‌ها باز ماندند، مرکبان راه صحرا گرفتند، از هر طرف غوغا و آشوب برآمد. هر چند که بر می‌آمد گرد و غبار و باد زیاد می‌شد که در سپاه ایران صد خیمه نمانده بود، باقی افتاده بودند. بعد از آن که صبح نزدیک شد باران عظیم باریدن گرفت، توگفتی که مگر طوفان نوح است که واقع شده است، از هر طرف جوی آب روان شد، چندان که فراشان جهد می‌کردند که خیمه بزنند نمی‌توانستند. مرکبان از هر طرف می‌دویدند و خدمتگاران از عقب ایشان سرگردان، باد و باران و تاریکی پیچیده بود تا وقتی که آفتاب برآمد. شکمون خان از شهر به لشکرگاه آمد و از دور آن غبار و تاریکی را بدید، دانست که سحر است خرم شد... با منکوخان بگفت که این سحر است، با من شرط کرده است که کار سپاه ایران را تمام کند تا سه روز، بعد از سه روز شما سوار شوید و بیایید و یکی را زنده مگذارید، جمله را هلاک کنید...

آن روز در سپاه ایران باد و باران چنان بود که یکی را طاقت چشم باز کردن نبود. فیروز شاه... و جمله امرای دولت از جای خود نجبیدند تا عاقبت شب درآمد و عالم تاریک گردید، همچنان باد و باران آن شب همه شب بدین نوع بود. نیم شبی بود که از کوه سیلی عظیم رود سپاه ایران نهاد مرد و مرکب و خیمه و سرپرده و بار و بنه در پیش کرده بود. فغان از میان لشکرگاه برآمد. تا اول صبح چنان بود. چون صبح دمیدن گرفت آن باران با تگرگ شد و طراق طراق برآمد، زحمت بر ایشان زیادت شد چنان کار بر آن قوم دشوار شد که به وصف راست نیاید. فیروز شاه از طیطوس حکیم سؤال کرد که این چه حالت است که کار بر سپاه ما دشوار گردید؟ حکیم گفت ای شهریار دو دانگ از سپاه ما در آب و باران تلف شد، این کار باد و باران نیست، گمان من آن است که این کار سحر است که با ما سحر می کنند. این را هیچ فایده نیست مگر کسی از سپاه ما بیرون رود و از بیرون سپاه به چاره آن مشغول شود و تدبیر آن باشد که آن ساحر را بگیرند و هلاک گردانند تا این باطل شود، دیگر هیچ چاره ندارد و گرنه جمله هلاک خواهیم شدن که در این دو روز که این حالت واقع شده است در سپاه ما هیچ کس آتش برنکرده است و هیچ نخورده اند. دانم که اگر تدبیری نشود جمله هلاک خواهیم شدن... تا وقت سحر این چنین می بارید. چون روز سیوم درآمد، از اول روز رعد و برق در فلک پیچیدن گرفت و دل در بر لشکریان چون لرزیدن گرفت. آن ابر سیاه که در فلک بود پراکنده شد. لشکریان خرم شدند که ناگاه آن ابر سیاه به ابر سرخ مبدل شد، جهان تا جهان ابر سرخ گرفت، طراق طراق در فلک افتاد و از آن ابر آتش باریدن گرفت. به هر چه در می آمد در حال می سوخت، فغان از هر طرف برآمد، فیروز شاه در حیرت که یکی در خیمه دوید آن حال را بدید که از آسمان آتش می بارید و تاریکی در عالم پیچیده بود و مردمان از هر طرف دوان گشته بودند هر چند می خواستند که بدر روند نمی توانستند. آن آتش در خیمه ها افتاده بود و مرکبان می دویدند. تو گفتمی که مگر روز قیامت شده است. فیروز شاه بترسید که هیچ کس را پروای هیچ کس نبود و جمله لشکریان می گریستند و تضرع می کردند. شاهزاده چون دید روی بر خاک مالید و رستگاری طلبید که کار بر سپاه ایران تنگ شده بود و بکلی طمع از جان خود بریده بودند (برگهای ۸۰ ب تا ۸۲ الف).

کیفیت سحر شمس در این کتاب بتفصیل تمام شرح داده شده است اما بنای آن بر

همان اساسی‌ست که در شاهنامه آمده و پیش از این در گفتار «شاهنامه فردوسی و فرهنگ عامه» از آن یاد کرده‌ام.^۳ در نقل این صحنه اشباعی رفت چه شاید مفصلترین صحنه از نوع خود در این گونه داستانها باشد و ذوق مؤلف را در تخیل و صحنه‌آرایی و دیدن جزئیات بخوبی آشکار می‌سازد.

نحوهٔ علاج این مصیبت آن است که از قضا بهروز عیار گذارش از آن سوی می‌افتد و دود و دمه را بر سر سپاه ایران می‌بیند و مردی را که ایستاده بود و این حالت را نظاره می‌کرد اسیر می‌کند و از او جویای مطلب می‌شود. وی شرح می‌دهد که این وضع بر اثر سحر شمشه پدید آمده و او جاسوس خصم بوده است که در آن مکان برای دیدن وضع سپاه ایران و گزارش دادن آن به مخدوم خویش ایستاده بوده است.

بهرروز عیار برخاست از هر طرف نگاه می‌کرد، دید که این ابر از طرف کوه می‌آید بر بالای سر ایرانیان آتش می‌بارد. دانست اصل این سحر از کوه است. بناچار رو بر کوه نهاده می‌رفت و طلب می‌کرد تا عاقبت یکی را دید بر بلندی ایستاده بود و دو شیشه به دست گرفته بود. از یک شیشه باد بیرون می‌آمد و از یک شیشهٔ آب ابر سرخ بر بالای سر سپاه ایران، و آن کس به آواز بلند افسون می‌خواند بر طرف سپاه ایران باد می‌دمید. بهروز عیار گفت این است که کار سپاه ما را عظیم به‌تنگ آورده است. چون کنم؟ اگر پیش می‌روم ساحراست می‌ترسم که حریف نباشم و اگر پیش نروم چاره چون کنم؟ بسیاری اندیشه کرد، عاقبت توکل بر خدای تعالی کرد و از قفای او می‌آمد، قدری خاک در دامن گرفته بود، نرم نرم از قفای آن ساحر می‌آمد تا نزدیک آن ساحر رسید. شمشه در سحر گرم بود و او را نمی‌دید تا بسیار تنگ رسید، یک نهره بر شمشه زد در غایت سهم و صلابت، شمشه بی اختیار آوازی عظیم از قفای خود بشنید. به عقب نگاه کرد تا بنگرد که این کیست. بهروز عیار آن خاک را که در دامن داشت بر چشمهای او افشاند، چشمهای او را بدان خاک گرفت. شمشه از بیم جان و درد چشمان دست از آن شیشه‌ها برداشت، شیشه‌ها بر زمین آمد خرد شد و هر دو دست بر چشم نهاد. بهروز عیار دوید موی پیشانی او را بگرفت محکم کشید. شمشه دختری بود در غایت حسن و لطافت و نازکی که در آن ایام حُسنی مثل شمشه نبود. به دست بهروز عیار عاجز شد. بهروز او را در زیر خود آورد. سوزنی از فولاد در دماغش کرد آن سحر باطل شد و آن ابر که بود ناپدید گردید و آن باد و باران که آتش می‌بارید برطرف شد... (برگ ۸۳ الف و ب).

در این صحنه به خاصیت ضد جادوی آهن و فولاد نیز اشاره شده است.

وصف سوار ایرانی:

اول کسی که عزم کرد سواری بود از سپاه ایران، مرکبی سوار شده بود و برگستوان جنگ بر پشت مرکب انداخته و پیش بندی از آئینه چینی بر پیشانی مرکب بسته و غزغای از ابریشم سبز از گردن مرکب درآویخته و زین و لجام تنگ ابریشم بر او بسته و رکاب از زر سرخ درآویخته، جوان خداوند مرکب چون سرو سر برکشیده و سینه پهن و میان باریک و بازوی گرد و خفتانی از اطلس سیاه در بر کرده و کمری از یاقوت سرخ بر میان بسته و عمود گران در قریب زین انداخته و کمندی از ابریشم سیاه شصت ارش در فتراک مرکب بسته و خنجری چون الماس بر روی ران آویخته و موزه ای از فولاد در پای کرده، کلاه خود زراندود شانزده پهلو بر تارک سر نهاده و عصابه پهلوانی بسته، ساقین و ساعدین بر بسته و سپر از فولاد گرد چون چشمه خورشید با هفت قبه زر در جیب آورده و نیزه ای از بیست ارش فولاد میانه تهی بر گوش مرکب راست کرده و کمان خوارزمی در بازو انداخته (برگ ۱۰۱ الف).

سلاح و تجهیزات فرخ زاد (از نواده های رستم و پهلوان معتبر این داستان) نیز چنین وصف شده است:

برانگیخت از قلب سپاه ایران سواری مبارز، از سر تا ناخن پای در آهن و فولاد غرق شده و بر مرکب جنگی سوار گشته، مرکب در برگستوان جنگ کشیده بود، جوانی بر پشت مرکب سوار بغایت آراسته، کلاه خود شانزده پهلو بر سر نهاده گرداگرد کلاه خود مرصع کرده بود و عصابه پهلوانی از میل کلاه خود درآویخته، نیم زره داودی در بر کرده زراندود، در زیر خفتان زرنگاری پوشیده و کمری از زر در میان بسته و عمود گران در قریب زین انداخته و نیزه خطی بر گوش مرکب راست کرده، شمشیری مصری حمایل کرده و کمان خوارزمی با تیرهای خدنگ از بند کمر درآویخته، موزه فولاد در پای کرده، نعره زنان و خروشان در میدان آمد، طرید کرده، جولان نمود، مبارز خواست. فیروز شاه گفت کیست؟ گفتند فرخ زاد است (برگ ۲۸۷ الف).

وصف یکی از پهلوانان دشمن

بهتر است در همین مقام توصیفهایی را نیز که از پهلوانان سپاه دشمن شده است بیاوریم. این است وصف هورلند پسر لندیور پهلوان هندی:

اول کسی که عزم میدان کرد هورلند بود آراسته و پیرانسته چون میلی سیاه غرق فولاد، بر کرگدنی عظیم نشسته و شاخ او را در فولاد گرفته بودند و پیش بر

پیشانی کرگدن بسته وزین زرین بر پشت او، عظیم با هیبت و صلابت بود نعره زنان و خروشان در میدان درآمد، بسیار با شکوه می نمود، سی و یک ذرع بالا چون میلی سیاه برکشیده و یا چون دودی سر به اوج رسیده. سر چون گنبدی کوه‌تنی آهن‌بدنی فولادپوشی فیل‌گشی گرانجانی بدفرجامی زشت رویی کوتاه‌مویی با عمود گران عزم میدان کرد، چون ابر سیاه آفته و دود سیاه آشفته در میان میدان آمد (برگ ۲۷۹ ب).

اژدها گشی

در این گونه داستانهای پهلوانی همیشه یک صحنه کشتن اژدها از سوی پهلوان اول داستان وجود دارد. این داستانها اغلب یکنواخت و مختصر است. اما در این نسخه صحنه‌ای وجود دارد از کشته شدن اژدها به دست ملک بهمن صاحبقران پسر فیروزشاه که بسیار مفصل است و نویسنده با تخیل غنی خویش جزئیات هیأت اژدها و کارهای پهلوان برای کشتن او را شرح داده است. قهرمان نیز در این ماجرا به کام مرگ می رود و چندبار خویشتن را کشته می انگارد، اما سرانجام پیروز می شود. شرح این ماجرا پنج صفحه داستان (از برگ ۱۷۱ الف تا ۱۷۳ الف) را گرفته است و نقل تمام آن را در این گفتار روی نیست. خلاصه کردن آن نیز موجب حذف جزئیاتی است که همه در جای خود جالب توجه‌اند.

توصیف آتش گویا

یکی از صحنه‌های جالب توجه این کتاب توصیف آتش گویاست. این آتش در گودالی (حوضه‌ای) در میان دیری قرار دارد و از میان آن صدایی بر می آید و نام هر کسی را که به زیارتش آمده است می گوید و از منویات او خبر می دهد. شرح این آتش نیز تفصیلی دارد و صفحات متعدد کتاب را اشغال کرده است. اما در جایی که راز آن فاش می شود، پیری که مقدم دیر بوده و پدران او نیز همین شغل را داشته‌اند در باب آن چنین توضیح می دهد:

اکنون سه هزار سال است که این دیر را ساخته‌اند اما هفتصد سال است که این حيله را انگيخته‌اند و به دست پدران ما داده‌اند و بغير از ما و فرزندان ما کسی ديگر حال اين آتش و اين دير را نمی دانست، ما را نیز وعده آتش همین بود. فیروزشاه گفت آن بت که سخن می گوید آن چون است؟ گفت آن را دیو در شکم می رفت و سخن می گفت (برگ ۳۰۳ الف).

البته از این پیشتر طیطوس حکیم در دم مرگ گفته بود:

اکنون صفت این آتش را بگویم که الوان چرا می سوزد، از آن جهت که

چوبی که بر او می اندازند الوان و انواع چوبهاست که لابد رنگش به چند نوع می ماند. دیگر آن که آوازی که از میان آتش می آید حیل و مکر است که این آتش در حوضه ای باشد که زیر آن آتش و حوضه مجوف باشد و سوراخی اندک از آن حوضه در آن دخمه است. این معنی را هیچ کس نداند بغیر از کسی که بر این دیر مقدم است. هرگاهی که مسافری بدین دیر برسد او را فرود آورند و ضیافت کنند. بعد از آن پیش مقدم خود روند که چنین نام کسی به چنین کاری آمده است و می خواهد که آتش را تفرج کند. آن کس نام او را معلوم کرده یکی را که از محرمان آن حال است در زیر آن دخمه می فرستد و نی دراز در دهان می گیرد و سخن می گوید و آن سخن از میان آتش بر می آید، آن مسکین نمی داند که تصور می کند که آتش سخن می گوید. چندین سال است که این حیل کرده اند و این سر هرگز فاش نگشته است. و در این دیر کسی نداند بغیر از کسی که مقدم بر آن قوم باشد (برگ ۳۰۲ الف).

از این صحنه در داستانهای بعدی گرده برداری شده است. در امیرارسلان، درست در پایان کتاب موجودی است به نام شیرگویا که پیکر شیر دارد و سخن می گوید و دعوی خدایی می کند و به دست امیرارسلان نابود می شود.

وصف زنان زیبا

نویسنده گاهی که مجالی به دست می آورد به زبان آوری و اظهار فصاحت و بلاغت خویش می پردازد. یکی از این مجالها در هنگام شرح زیبایی خورشیدچهر دختر شاه چین و کنیز او مهر غمگسار به دست وی می افتد و بدیهی است که در ستایش زیبایی کنیز قدری کوتاه می آید تا برای مخدوم و بانوی وی سنگ تمام ترازو بگذارد:

خورشیدچهر چاره نداشت گریبان و نالان نقاب از پیش روی برداشت.
 کودریس پنداشت که مگر خورشید از زیر ابر پیدا شد. روی چون طبق گل
 سوری، دهان چون حقه یاقوت پر از مروارید، دو چشم چون نرگس تر، دختری
 که از مطلع حسن چون روی او هرگز آفتابی روی ننموده بود. عطر فروش صبا
 چون زلف او هرگز نافه ای نگشوده بود. جمیله ای که اگر دیده در شب روی او
 بدیدی گمان بردی که مگر صبح از تتق افق طالع گشته است و اگر چشم در
 پرده ظلام نظر بر عارض زیبای او انداختی پنداشتی که آفتاب برآمد.

عالم ز نهیب غمزه او فریاد کنان ز نسل آدم
 ماه دیدار گل عذار جادو چشم دل فریب سیب زنخندان و دُر دندان و شاه خوبان و

چون خورشید درخشان

دو چشمش بسان دونرگس به باغ
 دو ابرو بسان کمان طراز
 دهانش به تنگی دل مستمند
 سر زلف چون حلقهٔ پایبند
 دو یاقوت خندان، دونرگس دژم
 ستون دو ابرو چو سیمین قلم
 دو زلفش بکردار مشکین زره
 چو زنجیر گشته گره بر گره
 چو از غالیه برگل انگشتی
 همه زیر انگشتی مشتری
 در مرتبه‌ای بود که از وصف و بیان بیرون بود. هرگز تا عمر کودریس بود بدین
 حسن و جمال کسی ندیده بود. روحش در پرواز و دلش در گداز آمد. اگر
 خورشید چهر نقاب زود فرو نمی گذاشت امکان داشت که کودریس بیخود
 می‌شد... (برگ ۱۹۵ ب).

وصف مراسم سوگواری

کلکال پسر ملک شکال پادشاه هند بود. او را عیاران ایرانی در شبی که قرار بود به
 حجلهٔ دامادی برود به زاری زار کشتند و خبر به مادرش رسید. آنچه در زیر می‌آید وصف
 مراسم عزاداری شاهزادگان جوان در روزگار تألیف کتاب است:

مادر کلکال چون این خبر بشنید که فرزند او را عیاران کشته‌اند فریاد از
 نهادش برآمد. سر و پای برهنه و روی گشوده و موی کنده در میان شهر دوان شد
 و خلق بسیار در عقب او تا بر لب دریا رسید. هنوز آن کشتی که کلکال را
 می‌آوردند کنار نرسیده بود خیلی راه مانده بود که برکنار آید. مادر از محبت
 فرزند و درد فرزند خود را در آب دریا انداخت که به کشتی رسد، به کشتی
 نرسید، آن محل نُغُل (= گود) بود، فرورفت تا برآمدن جان بداد و بمرد. جمعی
 در آب جستند، مادر کلکال را مرده از آب بیرون آوردند و مادر و پسر را در
 پهلوی یکدیگر بخوابانیدند... از این طرف خواهر کلکال با خلق شهر، صدهزار
 زن و مرد از شهر بیرون آمدند. چون خواهر کلکال برسید و آن حالت را بدید
 روی بخراشید و موی بر کند، خلق شهر در خاک ریختند، فغان از شهر سمعاد
 برآمد. کلکال را با مادرش برداشتند به شهر سمعاد آوردند و در میان شهر خاک
 و خاکستر ریختند و گاه پاشیدند، خلق شهر به عزا مشغول شدند...

دانگ عیار از دربارگاه [ملک شکال] درآمد و کلاه بر زمین زد و جامه
 چاک کرد و قدری خاک با خود آورده بود بر سر ریخت و فریاد و فغان برآورد و

گفت: دریغ ملک کلکال شاهزاده نوجوان، آن نوداماد پر حسرت که به مراد نرسید و به دست عیاران ایران به قتل آمد. سرش را بریدند و شکمش دریدند و خونش بر خاک ریختند. چون شکال هند خبر مرگ پسر بشنید تاج از سر بر زمین زد و خود را از تخت بر زمین انداخت و جامه برتن چاک کرد. خاقان نیز سر برهنه کرد. جمله شاهان و امیران که حاضر بودند جمله سرها برهنه کردند، دانگ [عیار] نوحه می کرد قد کلکال را به سرو نسبت می کرد و رویش را به ماه تشبیه می داد و تنش را سیمین می گفت و ایشان زاری می کردند. این خبر در سپاه افتاد. سپاه نهصد هزار کس سوار هندو و ترک به یک بار فریاد برآوردند و طبل و نقاره ها بدریدند و غلمها بشکستند و دُم مرکبان ببریدند، جمله در میان شال و پلاس رفتند به یک بار بر دربارگاه شاهان جمع آمدند و فریاد وزاری برآوردند، آواز نعره و فریاد ایشان چند فرسنگ می رفت... (برگ ۱۴۵ الف و ب).

آرایش سخن

در داستان بیتهایی هست که ظاهراً برای همین داستان سروده شده است مانند:

به باره برافکنده برگستوان	یکی فیل مانند کوه گران
نه فیل است گویی که آهرمن است	و یا کوه البرز در جوشن است
ابر پشت او لسنیدیور دلیر	خروشان و جوشان چودرتنه شیر
درختی ست گفتی از آهن به بار	دو بازوش هریک چو شاخ چنار
به بالا چومیل و به تن همچو کوه	به میدان جنگ آمده با شکوه

(برگ ۲۲۵ الف)

از این گونه بیتها در سراسر داستان و از جمله در برگهای ۲۵۸ ب، ۲۶۱ ب، ۲۶۲ ب، ۲۷۳ ب، ۲۷۴ الف، و ۳۰۴ ب آمده است.

چنان که ملاحظه می شود این شعرها چندان تعریفی ندارد، اما در مواردی نه چندان انگشت شمار کاتب یا مؤلف شعرهایی را در متن جای داده که مایه شرمساری است:

جهان بود در ظلمت تاریکی	سیاهی به عالم به یکبارگی
که شاه جهان عادل نیکنام	ز ایوان گردون برآمد به بام
یکی تاج زرین نهاده به سر	لباسش زیاقوت کرده به بر
جهان را به نور خود آراست او	به عدل شهی ظلم برداشت او

و نیز:

سواری خرامان به دشت نبرد
 توگویی که کوهی ست در برگستوان
 چوشیری که از بیشه آید برون
 کفل گیرد، کوچک سر و خرد مو
 ابرپشت او اردوان چون پلنگ
 میان دو صف همچوماهی ز کوه
 که گردون ز گرد ستورش به درد
 مفرق در آهن چوپیل دمان
 چو گرگی به هیبت دهن پرزخون
 چوسیلی که از کوه آید فرو
 مفرق در آهن به اسباب جنگ
 براند و برآمد به فر و شکوه
 (برگ ۲۸۷ الف و ب)

در متن بیتهایی از فردوسی با ذکر نام او (۲۸۶ ب) فخرالدین اسعد گرگانی (۱۴۸ ب، ۱۹۷ ب) و سعدی (۲۰۸ ب) آمده است. شعرهای فراوان دیگری نیز از شعرای گمنام و درجه دوم و سوم متن را آرایش داده است.

صحنه‌های عیاری

صحنه‌های عیاری کتاب نیز خالی از لطف نیست و گاه چیزهایی در آنها توان یافت که در دو مجلد پیشین نیامده است مانند گروهه (= گلوله) عیاری:

بهر روز عیار کمند فرو گذاشت و به شیب رفت، خنجر آبدار در دست گرفته
 و بر سرین خون آشام آمد، خون آشام در خواب بود، بهروز عیار در آن حوالی
 نگاه کرد در آن نزدیکی هیچ کس نبود. ایمن شد و بر سینۀ خون آشام بنشست و
 دست در بن حلق او زد. خون آشام دیده را برگشود تا بگوید که کیستی، چون
 دهان برگشود گروهه عیاری در دهانش آکنید و خنجر بر حلقش نهاد... (برگ
 ۷۷ الف).

همین بهروز عیار در صحنه‌ای دیگر با مردی آبکش رو برو شد و او را بگرفت:
 بهروز عیار دهان آبکش را بیا کند و دست و پایش را بر بست و سرش را از
 میان هر دو پایش بدر کرد و آبکش را در قفای خمی بینداخت... (برگ ۱۳۶
 الف).

از جوانمردی و آیین آن نیز جای جای در کتاب یاد شده است:
 فیروز شاه حکم کرد دانگ عیار را بیاوردند دست و گردن بسته، خلق غلبه
 در عقب او افتاده بودند. چون برابر تخت فیروز شاه او را بازداشتند، امرا جمله در
 او نگاه کردند. سیامک گفت ای حرامزاده یاد داری که بر سر چهارسوق ما را
 در عقابین؟ بسته بودی و چوب می‌زدی و بر ما هیچ رحم نکردی؟ مظفر شاه
 گفت ای شاهزاده او را به من دهید که به دندان حلقش را بردم که چه چوبها

از دست این حرامزاده برتن ما رسیده است. بهروز عیار گفت ای شاهزاده ما را چندان در چاهی کرد که نزدیک بود به هلاکت برسیم. فیروز شاه گفت اگر چه شما همه از او جور و جفا کشیده اید اما خون او از آن سعدان طبّاح است که دو فرزند او در دست این حرامزاده کشته شدند و این جوانمرد مرگ دو پسر را دید و نام ما نبرد و این جوانمرد دیگر فرامرز نام دارد، جراح است، خان و مان او را خراب کرد و زنش را بکشت و او نام ما نبرد و ما در سرای او بودیم. داد جوانمردی دادند، تا قیامت از جوانمردی ایشان بازگویند که رحمت بر چنین جوانمردان باد. سعدان طبّاح و فرامرز جراح در آن مجلس نشسته بودند و سر در پیش انداخته بودند، جوانان ایشان دعا بر جان ایشان می کردند.

فیروز شاه گفت ای اخی سعدان، دانگ عیار از آن تو و فرامرز جراح است اگر خواهید بکشید و اگر خواهید ببخشید. اخی سعدان گفت ای شاهزاده ما خان و مان و فرزندان خود را فدا کردیم. اگر فرزندان ما را کشتند به محبت تو کشتند، هزار جان ما فدای تو باد و ما را مراد آن بود که شاهزاده به مرادش برسد. اکنون که به مراد رسیدیم بدین شکرانه از خون دانگ عیار درگذشتیم تا عالمیان بدانند که ما آنچه فدای شما کردیم عوض نمی خواهیم.

چون اخی این سخن بگفت فیروز شاه گفت ای جوانمردان ایرانی از اخی سعدان جوانمردی بیاموزید که دشمن قصد جان او کرده بود. این دم که بر دشمن قادر شد بر او رحم می کند. یک نوع جوانمردی این است که هزار رحمت بر جوانمردان باد. سعدان طبّاح برخاست و دانگ عیار را دست و پا برگشود و گفت تو را بخشیدم... (برگ ۱۱۰ ب، ۱۱۱ الف).

این گفتار را با نقل شواهدی از این دست می توان دو برابر کرد. اما رعایت اختصار را از ذکر باقی شواهد می گذریم. نویسنده امیدوار است در گفتاری جداگانه صحنّه کشتن ازدها و طلسم آبگینه و وصف و ویژگیهای پریان و کشورهای پریان را با شرح و تحلیل آن، بعنوان بخشی از مجلد چاپ نشده داستان فیروز شاه در همین مجله انتشار دهد.

بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران

یادداشتها و توضیحات:

- ۱- دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد چهارم، تهران ۱۳۶۴، انتشارات فردوسی: ۵۱۸ - ۵۱۹.
- ۲- برگ ۳۰۸ ب دستنویس. پایان صفحه.
- ۳- رجوع کنید به: محمد جعفر محبوب، «شاهنامه و فرهنگ عامه»، مجله ایران شناسی، سال دوم، شماره ۲، ص

۴ - عقابین وسیله شکنجه است و نام آن در شعر نظامی نیز آمده است:

کشیده در عقابین سیاهی پر و منقار مرغ صبحگاهی
در هزار بیت دقیقی در شاهنامه صحنه‌ای وجود دارد که کم و بیش بدین عقابین کشیدن مانده است وقتی
گشتاسب بر اثر بدگویی گوزم بر اسفندیار خشم گرفت دستور داد او را بند کنند:

مر او را ببندید و زین مگذرید	سر خسروان گفت بند آورید
غل و بند و زنجیرهای گرانند...	به پیش آوریدند آهنگران
به پیش جهاندار گیهان خدای...	ببستند او را سر و دست و پای
بفرمود بسته به در بردنش	چو کردند زنجیر در گردنش
دونده پرنده چو مرغی بپر	بیارید گفتا یکی پیل نر
مر او را ببستند بر پشت پیل...	فراز آوریدند پیل چو نیل
گرفته پس و پیش اسپهبدان	فرستاد سوی دژ گنبدان
ستون آوریدند ز آهن چهار	پر از درد بردند بر کوهسار
سر اندر هوا و بن اندر زمین	بکرده ستونها بزرگ آهنین
ز تختش بیفگند و برگشت بخت...	مر او را بر آن جا بستند سخت

(شاهنامه، چاپ اتحاد شوروی: ۱۳۲/۶ بیتهای ۹۶۵ - ۹۷۷)

جهان‌شناسی «شاهنامه»

به پیرادب فارسی استاد ذبیح‌الله صفا

جز این دعوات نگویم که رود کی گفته‌ست:
هزار سال بزی، صد هزار سال بزی!
منوچهری

در میان آثار منظوم ادب فارسی، شاهنامه جزو نمونه‌های معدودی است که پیش از آن که به ستایش پیامبر اسلام پردازد، بتفصیل از مراتب آفرینش یا موضوع جهان‌شناسی سخن رانده است. این مبحث در مقدمه شاهنامه ابومنصوری^۱ نیست. بنابراین دور نیست که در «خدای نامه» نیز ذکری از آن نبوده، بلکه از اعتقادات فلسفی خود فردوسی باشد. بنابراین جهان‌شناسی شاهنامه^۲ مراتب آفرینش چنین است:

یک - خداوند

دو - خرد

سه - [جان]

چهار - گوهران: ۱ - آتش؛ ۲ - باد؛ ۳ - آب؛ ۴ - خاک

پنج - سپهر

شش - زمین: ۱ - [کانی]؛ ۲ - رستی؛ ۳ - جنبنده؛ ۴ - مردم

یک - خداوند

بنا بر جهان‌شناسی شاهنامه به کمک توانشهایی که خداوند به آدمی داده است، چون خرد و جان و گمان و چشم، نمی‌توان خداوند را دریافت:
ز نام و نشان و گمان برتر است نگارنده برشده گوهر است

- به بینندگان آفریننده را
نه اندیشه یابد بدو نیز راه
خرد را و جان را همی سنجد او
- نگنجد جهان‌آفرین در گمان
- از این رو ستودن خداوند، یعنی تعیین صفت برای او نیز ممکن نیست:
- ستودن نداند کس او را چو هست
بدین آلت رای و جان و زبان
- ستودن مر او را ندانم همی
- ببین ای خردمند روشن‌روان
همه دانش ما به بیچارگیست
- بلکه باید به هستی و یکتایی خداوند مقرّب بود و لب از چون و چرا بست:
- به هستیش باید که خستوشوی
ز گفتارِ بیکار یکسوشوی
- تو خستوشو آن را که هست و یکیست
- جز او را مدان کردگارِ بلند
- و گواه بر هستی خداوند و قدم یا دیرینگی او، ویا باصطلاح فلسفی دقیقتر:
بیکرانگی او، هستی آفرینش است:
- خداوند کیوان و گردان سپهر
فروزنده ماه و ناهید و مهر
- خداوند کیوان و بهرام و شید
از او گشت پیدا مکان و زمان
ز گردنده خورشید تا تیره خاک
- دیباچه، ۴- ۶ و ۱۰
- که او برتر است از زمان و مکان
- چاپ مسکو، ۷/۲۵۲/۵۹۱
- دیباچه، ۹ و ۱۱
- از اندیشه جان برفشانم همی
- داستان کاموس، ۴
- که چون باید او را ستودن توان
به بیچارگان برباید گریست
- داستان اکوان، ۲- ۳
- دیباچه، ۱۲
- روان و خرد را جز این راه نیست
- داستان اکوان، ۴
- کز او شادمانی و زو مستمند
- داستان کاموس، ۱۲
- دیباچه، ۳
- از اویم نوید و بدویم امید
پی مور بر هستی او نشان
سرِ گوهران: آتش و آب پاک،

به هستی یزدان گواهی دهند روان تو را آشنایی دهند
همان بیکران در جهان ایزد است ...
داستان کاموس، ۳، ۵-۷

چاپ مسکو، ۱۷۵۴/۴۰۴/۷
در مشرق زمین، فلسفه استدلالی ارسطو در چند مورد از جمله در مورد اثبات صانع
حتی در میان مشائیان چون ابونصر فارابی و ابوعلی سینا نیز پیروی پیدا نکرد. فردوسی نیز
از مخالفان جدی اثبات صانع به استدلال است:

ایا فلسفه‌دان بسیارگوی بپویم به راهی که گفتی: مپوی!
سخن هرچه با هست توحید نیست به ناگفتن وگفتن او یکیست
تورا هرچه بر چشم برنگذرد نگنجدهمی در دلت با خرد

داستان اکوان، ۵-۸

به سخن دیگر از دید فردوسی ایزد را نه به چشم خرد، نه به چشم دل و نه به چشم سر
می‌توان دریافت. بلکه باید به هستی و یکتایی او به دلیل هستی آفرینش مقرر بود و او را
پرستید.^۳ بر طبق این نظریه هرچه در جهان از نیک و بد بر آدمی می‌گذرد جز به خواست
خداوند نیست و هرگونه اعتقاد به سعد و نحس کواکب شکی ست در یکتایی و توانایی
ایزد. درباره پرواز کیکاوس به آسمان که به فریب دیومی خواست به راز ایزد و کم و چون
آفرینش به چشم سر آگاه گردد:

چه دارد همی آفتاب از توراز؟ که چون گردد اندر نشیب و فراز؟
چگونه ست ماه و شب و روز چیست؟ بر این گردش چرخ سالار کیست؟
آمده است:

دل شاه از آن دیوبیراه شد روانش از اندیشه کوتاه شد
گمانش چنان بُد که گردان سپهر ز گیتی مر او را نموده ست چهر
ندانست کاین چرخ را مایه نیست ستاره فراوان و یزدان یکست
همه پیش فرمانش بیچاره‌اند که با شورش و جنگ و پتیاره‌اند
جهان آفرین بی نیاز است از این ز بهر تو باید سپهر و زمین
داستان هاماوران، ۳۷۰ بعد

دو- خرد

نخستین آفرینش خداوند خرد است و خواست از آن همان است که در فلسفه «عقل

کلی می نامند:

نخست آفرینش خرد را شناس دیباچه، ۲۶
و خرد بهترین داده ایزد است:

خرد بهتر از هر چه ایزد داد دیباچه، ۱۷

به کمک خرد آدمی نیک و بد را از یکدیگر باز می شناسد و در نتیجه در این جهان به نیکبختی و در آن جهان به رستگاری می رسد:

خرد دست گیرد به هر دو سرای	خرد رهنمای و خرد دلگشای
و زویت فزونی و هم زو کمیست	از او شادمانی و زویت غمیست
نباشد همی شادمان یک زمان	خرد تیره و مرد روشنروان
که دانا ز گفتار او برخوردار:	چه گفت آن سخنگوی مرد از خرد
دلش گردد از کرده خویش ریش	کسی کاو خرد را ندارد به پیش
همان خویش بیگانه داند و را	هشیوار دیوانه خواند و را
گسسته خرد پای دارد به بند	از اویی به هر دو سرای ارجمند

دیباچه، ۱۸ - ۲۴

همه صفات ستوده در آدمی ثمره کار بستن خرد است:

رساند خرد پادشا را به کام	خرد دارد ای پیر بسیار نام
خرد دور شد، درد ماند و جفا	یکی مهر خوانند و دیگر وفا
بلند اختری زیرکی داندش	زبان آوری راستی خواندش
که باشد سخن نزد او پایدار	گهی بردبار و گهی رازدار
از اندازه ها نام او بگذرد	پراگنده این است نام خرد
خرد بر همه نیکویها سر است	تو چیزی مدان کز خرد بر تراست

چاپ مسکو، ۱۷۵۷/۴۰۵/۷ بعد

به کمک خرد می توان دانش آموخت و از بسیار رازها پرده برگرفت:

ز دانش دل پیر برنا بود	توانا بود هر که دانا بود
------------------------	--------------------------

دیباچه، ۱۴

که چشم سر ما نبیند نهان	خرد جوید آگنده راز جهان
-------------------------	-------------------------

چاپ مسکو، ۱۷۶۳/۴۰۵/۷

ولی، چنان که در بخش پیشین رفت، خرد را به پشت این پرده راه نیست:

نیابد بدو راه جان و خرد	سخن هر چه زین گوهران بگذرد
-------------------------	----------------------------

از این پرده برتر سخن گاه نیست ز هستی مراندیشه را راه نیست

دیباچه، ۷ و ۱۵

سه - [جان]

در شاهنامه در شرح مراتب وجود خلاف دیگر مکتبهای فلسفی پس از وصف خرد به وصف گوهران پرداخته و جای ویژه‌ای به وصف جان نداده است. ولی از سوی دیگر از جان یا روان که همان نفس کلی باشد به کزات در کنار خرد نام برده است:

به نام خداوند جان و خرد...

خرد را و جان را همی سنجد او...

خرد را و جان را که داند ستود... دیباچه، ۱ و ۱۰ و ۲۸

توبر کردگار روان و خرد ستایش گزین تا چه اندر خورد

تو خستوشوآن را که هست و یکیست روان و خرد را جز این راه نیست

داستان اکوان، ۱ و ۴

که جان و خرد بی گمان کرده‌اند سپهر و ستاره برآورده‌اند

داستان کاموس، ۱۱

بر طبق فلسفه اخوان صفا «نفس کلی... نسبت به عقل کلی منفعل است و جنبه قابلیت دارد. در حالی که عقل نسبت به نفس دارای جنبه فاعلیت است». ۴ از نظر ابوعلی سینا نیز «نفس انسان ذاه عالم به اشیا نیست... بلکه نفس صورت اشیا را از عقل فعال که واهب الصور است دریافت کرده و بوسیله این افاضه از اشیا آگاهی می‌یابد». ۵ در شاهنامه نیز به نظیر چنین عقیده‌ای بر می‌خوریم:

خرد تیره و مرد روشنروان نباشد همی شادمان یک زمان

خرد چشم جان است چون بنگری که بی چشم شادان جهان نسپری

نخست آفرینش خرد را شناس نگهبان جان است و آن سه پاس

دیباچه، ۲۰ و ۲۵-۲۶

با این حال به نظر می‌رسد که در شاهنامه جان یا روان که غالباً با صفات روشن، آگاه، بیدار و غیره همراه است، در کنار خرد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این اهمیت بویژه در وقت خواب دیدن ظاهر می‌گردد. بر طبق شاهنامه خواب بهری از پیغمبری، یعنی داشتن ارتباط با حقایقی است که در بیداری بر آدمی بسته است و در خواب بوسیله روان — البته روان روشن و آگاه و بیدار — برقرار می‌گردد:

نگر خواب را بیهده نشمری
ستاره زند رای با چرخ و ماه
روانهای روشن ببیند به خواب
یکی بهره دانی ز پیغمبری
سخن‌ها پراکنده گردد به راه
همه بودنیها چو آتش بر آب
چاپ مسکو، ۸/۱۱۰/۹۶۷ بعد

چهار- گوهران

خلاف عقیده ارسطو و پیروان او که جهان را قدیم یا دیرینه می دانستند، بر طبق جهان‌شناسی شاهنامه و مطابق با نظر متکلمان و برخی دانشمندان دیگر چون ابوریحان بیرونی^۶ جهان حادث یا نوپدید است و یا چنان که فردوسی می گوید: خداوند از ناچیز چیز آفرید و این خود دلیل بر توانایی اوست. خداوند برای آفرینش جهان نخست چهار ماده یا گوهر آفرید. این چهار گوهر و ترتیب قرار گرفتن آنها از بالا به پایین عبارتند از: آتش، باد یا هوا، آب، و خاک:

از آغاز باید که دانی درست	سر مایه گوهران از نخست
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید	بدان تا توانایی آمد پدید
وز او مایه گوهر آمد چهار	برآورده بی رنج و بی روزگار
یکی آتش برشده تابناک	میان بادو، آب از بر تیره خاک
نخستین که آتش ز جنبش دمید	ز گرمیش پس خشکی آمد پدید
و زان پس از آرام سردی نمود	ز سردی همان باز تری فزود

دیباچه، ۳۴ - ۳۹

فردوسی ترتیب قرار گرفتن چهار گوهر را آورده است، ولی از طبایع آنها فقط بطور کلی از چهار طبع گرم و خشک و سرد و تر نام برده است و از دو طبع هر گوهر رسماً یاد نکرده است. فقط در داستان رستم و سهراب یک جا به دو طبع خاک (و نیز شاید به دو طبع هوا) اشاره کرده است:

بدو گفت: نرم ای جوانمرد، نرم زمین سرد و خشک و سخن چرب و گرم

داستان رستم و سهراب، ۶۴۷

در مصراع دوم بیشتر دستنویسها بجای سخن ضبط هوا دارند و در این صورت ضبط دستنویس واتیکان مورخ ۸۴۸ درست است: هوا تر و گرم. ولی در هر حال جای شکی نیست که فردوسی نیز مانند دیگر فلاسفه آتش را گرم و خشک، هوا را گرم و تر، آب را سرد و تر، و زمین را سرد و خشک می دانست.

پنج - سپهر

در اثر بهم پیوستن این چهار گوهر سپهر و دوازده برج^۷ و هفت ستاره^۸ پدید آمد:
 چو این چار گوهر بجای آمدند
 ز بهر سپنجی سرای آمدند
 گهرها یک اندر دگر ساختند
 دگر گونه گردن برافراختند
 پدید آمد این گنبد تیزرو
 شگفتی نماینده نوبه نو
 در او ده و دو برج^۹ آمد پدید
 ببخشید داننده چونان سزید
 ابرده و دو هفت شد کدخدای
 گرفتند هریک سزاوار جای

دیباچه، ۴۰ - ۴۴

شش - زمین

بر طبق جهان‌شناسی شاهنامه زمین در مرکز جهان ساکن گردید و هفت ستاره به دور زمین به گردش افتادند و از پس آن نخست [جماد] و سپس رستنی و از آن پس جنبنده پدیدار گشت:

فلکها یک اندر دگر بسته شد
 چو دریاو چون دشت و چون کوه و راغ
 ببالید کوه آبها بردمید
 زمین را بلندی بُد جایگاه
 ستاره به سر بر شگفتی نمود
 همی بر شد ابر و فرود آمد آب
 گیاه رُست با چند گونه درخت
 ببالد، ندارد جز این نیرویی
 از آن پس چو جنبنده آمد پدید
 سرش زیر نامد بسان درخت
 خور و خواب و آرام جویدهمی
 نه گویا زبان و نه جویا خرد
 نداند بد و نیکی فرجام کار
 چو دانا توانا بُد و دادگر
 بجنبید چون کار پیوسته شد
 زمین شد بکردار روشن چراغ
 سر رستنی سوی بالا کشید
 یکی مرکزی تیره بود و سیاه
 به خاک اندرون روشنایی فزود
 همی گشت گرد زمین آفتاب
 به زیر اندر آمد سرانشان زبخت
 نپوید چو پویندگان هر سویی
 همه رستنی زیر خویش آورید
 نگه کرد باید بدین کار، سخت
 و زان زندگی کام جویدهمی
 ز خاشاکها خویشتن پرورد
 نخواهد از او بندگی کردگار
 ازیرا نکرد ایچ پنهان هنر

دیباچه، ۴۵ - ۴۸

در این ابیات اشاره‌ای به آفرینش جمادات و معدنیات نرفته است. در دستنویس

فلورانس مورخ ۶۱۴ قمری متوجه این نقص شده‌اند و پس از بیت ۵۱، یعنی در محلی نامناسب، بیت زیر را افزوده‌اند:

ز کان بعد از آن گوهر آمد پدید از آن سان که داد آفرین آفرید
پس از آفرینش رستی، حیوان آفریده شد و حیوان در مرتبه آفرینش بر گیاه فضیلت و
بر او تسلط دارد. ولی چون دارای خرد نیست از شناخت بد و نیک معذور است و
مسئولیتی هم در برابر خداوند ندارد.

پس از آفرینش جانور نوبت به آفرینش آدمی می‌رسد:

کز این بگذری مردم آمد پدید	شد این بندها را سراسر کلید
سرش راست بر شد چو سرو بلند	به گفتار خوب و خرد کار بند
پذیرنده هوش و رای و خرد	مر او را دد و دام فرمان برد
ز راه خرد بنگری اندکی	که معنی مردم چه باشد یکی
مگر مردمی خیره خوانی همی	جز این را نشانی ندانی همی
تورا از دو گیتی بر آورده‌اند	به چندین میانجی بپرورده‌اند
نخستینت: فکرت، پسینت: شمار	تو مر خویشتن را به بازی مدارا

دیباچه، ۶۰-۶۶

آدمی تنها آخرین و کاملترین مرتبه آفرینش است، بلکه هدف اصلی از آفرینش جهان، اوست و همه این میانجیها، از آفرینش خرد گرفته تا آفرینش حیوان، بقصد آفرینش آدمی بود. آدمی تنها آفریده‌ای است که به خرد یعنی قوه تمییز نیک و بد مجهز گشته است و از این رو او تنها آفریده‌ای است که مسؤول کارهای خود است و خداوند از او در روز شمار بازخواست می‌کند.

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، پس از خرد برترین نیروی شناخت آدمی جان یا روان و پس از آن شناسه‌ها یا حواس اند که از میان آنها سه شناسه گویایی و بینایی و شنوایی مهمتراند. حواس در اصل پاسدار آدمی از بدیها هستند، ولی در عین حال گمراهی آدمی نیز از راه حواس صورت می‌گیرد و از این رو خود نیاز به نگهبان دارند. خرد هم نگهبان جان است و هم نگهبان حواس:

نخست آفرینش خرد را شناس	نگهبان جان است و آن سه پاس
سه پاس تو چشم است و گوش و زبان	کز این سه بود نیک و بد بی گمان

دیباچه، ۲۵-۲۶

و اما در شاهنامه در برابر باخرد و پُر خرد نقیض آن بی خرد و کم خرد هم داریم. آیا این

بدین معنی ست که خداوند به برخی از مردم خرد داده و به برخی دیگر نداده است؟ به برخی خرد بسیار داده و به برخی دیگر کم؟ در کشف‌المحجوب آمده است: «و عقل شریفترین همه چیزهاست و غالب است بر طبیعت و مشفق است بر نفس، ولیکن شرفش نهانی ست در عالم طبیعی و بسیار ریاضتها بکار باید تا اثر عقل ظاهر گردد.»^۱ پس آدمی دارای یک خرد غریزی ست که همه و به یک اندازه از آن برخوردارند، و یک خرد تجربی که باید با بکار بستن خرد غریزی رفته‌رفته بدان دست یافت. هرچه آدمی به تعبیر شاهنامه «خرد کار بند» باشد پر خرد و پر خردتر می‌گردد، و گرنه کم خرد و کم خردتر و بیخرد، یعنی فاقد خرد تجربی. بنابراین بکار انداختن خرد، آن را کوشا و پراندیش می‌کند. ولی از سوی دیگر کوشایی و پراندیشی خرد همیشه مثبت نیست. چون خرد می‌تواند هم در راه نیک کوشا و پراندیش باشد و هم در راه بد. همچنان که اهریمن نیز بیخرد نیست، بلکه بدخرد است. چون بیخرد ابله است و اهریمن اگر ابله بود، ایزد او را جدی نمی‌گرفت. ولی بدخرد موذی است. یعنی می‌اندیشد، ولی بد می‌اندیشد. این بحث در میان آدمیان نیز به اعتبار خود باقی ست. در شاهنامه یک واژه دیگر دشمن بداندیش است. اگر دشمن خرد نداشت، ما نیز چنین بیخرد ابلهی را جدی نمی‌گرفتیم. ولی دشمن خرد دارد، ولی بدخرد است و از این رو بداندیش نامیده شده است و نه نیندیش. برطبق بینش ایرانی اهریمن و مردم بد بیخرد نیستند، بلکه دارای خرد گمراه و پیرانگرنند. از این روست که کوشایی و پراندیشی خرد صرفاً مثبت نیست، بلکه وقتی مثبت است که در راه نیک بیندیشد. و از این جاست که نتنها:

خرد رهنمای و خرد دلگشای خرد دست گیرد به هر دوسرای

بلکه نیز:

از اوشادمانی و زویت غمیست و زویت فزونی و زویت کمیست
 پرسشی که در این جا پیش می‌آید این است که آیا در آدمی نیرویی نیز هست که خرد غریزی را بکار اندازد و در راه نیک بکار اندازد و از گمراهی خرد جلوگیری کند؟ فلاسفه قدیم همان‌گونه که در سلسله مراتب آفرینش، آدمی را بر حیوان و حیوان را بر گیاه و گیاه را بر جماد برتری می‌دادند، در هریک از این آفرینشها نیز اعتقاد به پایه برتر و فروتر داشتند و پایه برتر هر آفرینش را با پایه فروتر آفرینش سپسین پیوسته می‌دانستند. برای مثال اخوان صفا زاج سفید و سنگ یمانی و کاد کبود را (ابن سینا گل و سنگ را) که به خاک شباهت زیاد دارد فروترین پایه جماد، و زر سرخ را برترین آن، خزه را فروترین پایه رستنی، و نخل را برترین آن، حلزون را فروترین پایه جانور و فیل را (برخی

فلاسفه دیگر از جمله ابن سینا میمون را) برترین آن می دانستند.^{۱۱} در شاهنامه در دیباچه کتاب چنان که دیدیم مراتب آفرینش را تعیین کرده است، اما به درجات هر آفرینش اشاره‌ای نیست. ولی از بخشهای دیگر کتاب می توان دریافت که خاک و سنگ فروتر پایه جماد و سنگهای بهادار بوژیه زر برترین آن است. از رستنیها خویا علف هرزه که گاه از آن به لفظ گیاه یاد می کند، و گاه و خار و خاشاک و درختان تلخ میوه و سپس درختان بی بر چون بید و نی باستانی سرو فروترین پایه رستنیها، و گلهای خوشبو و سرو و درختان میوه دار برترین پایه را تشکیل می دهند. از جانوران پشه فروترین و فیل برترین پایه را دارند. از آدمیان مردم بد و جادوگران در شمار دیوان هستند:

تومر دیورا مردم بد شناس کسی کاو ندارد زیزدان سپاس
هر آن کاو گذشت از ره مردمی ز دیوان شمر، مشمرش آدمی

داستان اکوان، ۱۳۴ - ۱۳۵

و مردم نیک و پادشاهان دادگر و فرهمند و پیامبران برترین پایه را:

فریدون فرخ فرشته نبود ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکوی تو داد و دهش کن فریدون توی

ضحاک، ۴۸۹ - ۴۹۰

از میان تقسیم بندیهای زمین که در میان ملل باستان رایج بود، مانند تقسیم زمین به هفت یا سه کشور در میان ایرانیان و به چهار بخش در میان یونانیان و به نه بخش در میان هندوان، تقسیم بندی نخستین، یعنی تقسیم بندی زمین به هفت بخش، در میان فلاسفه دوره اسلامی از جمله ابوریحان بیرونی رواج بیشتری یافته است.^{۱۲} در بندهشن (فصل هشتم)^{۱۳} و در مقدمه شاهنامه ابومنصوری از تقسیم زمین به هفت کشور نام رفته است و از این هفت کشور، کشور میانی یا ایرانشهر به نام خنرس بامی (بندهشن: خنیره) آبادترین بخش زمین است. در شاهنامه به این تقسیم بندی هفتگانه چندبار تلویحاً اشاره شده است:

زمین هفت کشور به فرمان توست^{۱۴} ضحاک، ۵۶

ولی تقسیم بندی رسمی زمین در شاهنامه تقسیم بندی فریدون است که زمین را میان پسران خود به سه بخش تقسیم کرد و بخش میانی یعنی ایران را که از همه آبادتر است به پسر کوچک خود ایرج داد.^{۱۵}

دانشمندان قدیم مانند امروز به تأثیر محیط زیست در ساختمان بدن آدمی و اخلاق و رفتار او واقف بودند.^{۱۶} در شاهنامه نیز به این مطلب اشاره شده است. برای مثال فریدون

اخلاق بد دوپسر خود، سلم و تور، را یکی هم مربوط به محیط زیست آنها می‌داند:
دگرشان زد و کشور آبخخور است که آن بومها را درشتی بر است

فریدن، ۴۰۰

در قدیم همچنین معتقد بودند که تغذیه نیز در اخلاق آدمی تأثیر نیک و بد دارد. ۱۷ در شاهنامه آمده است که ابلیس بوسیله خورشهای رنگارنگ که از گوشت چارپایان و پرندگان تهیه کرد و آنها را در زعفران و گلاب پرورش داد، در دل ضحاک راه یافت و او را بنده فرمانبردار خود ساخت:

ز هر گوشت از مرغ و از چارپای	خورشگر بیاورد یک یک بجای
به خونش بپرورد برسان شیر	بدان تا کند پادشا را دلیر
سخن هر چه گویدش فرمان کند	به فرمان او دل گروگان کند
خورش زرده خایه دادش نخست	بدان داشتش یک زمان تندرست
بخورد و بر او آفرین کرد سخت	مژه یافت و خواندش ورا نیکبخت...
دگر روز چون گنبد لاژورد	برآورد و بنمود یاقوت زرد،
خورشهای کبک و تذرو سپید	بسازید و آمد دلی پرامید
شه تازیان چون به خوان دست برد	سر کم خرد مهر او را سپرد
سدیگر به مرغ و کباب بره	بیاراست خوان از خورش یکسره
به روز چهارم چو بنهاد خوان	خورش کرد از پشت گاو جوان
بدوی اندرون زعفران و گلاب	همان سالخورده می و مشک ناب
چو ضحاک دست اندرآورد و خورد	شگفت آمدش زان هُشیوارمرد
بدو گفت: بنگر که تا آرزوی	چه خواهی، بخواه از من ای نیکخوی!

جمشید، ۱۳۲ بعد

گوشته‌خواری را قبلاً هوشنگ نیز آموزانده بود:

جدا کرد گاو و خر و گوسفند	به ورز آورد آنچ بُد سودمند
بدیشان بورزید و زیشان چرید	همی تاج را خویشتن پرورید

هوشنگ، ۱۵-۱۶

ولی رسم گوشته‌خواری تا زمان ضحاک رواج چندانی نداشت:

که کمتر بُد از گُشتنیها خورش جمشید، ۱۳۲

بنابراین علت اصلی تأثیر سوء تغذیه را در اخلاق ضحاک باید کمتر در گوشته‌خواری او، بلکه بیشتر در خوراکیهای رنگارنگ و شکم پرستی ضحاک، یعنی نگه‌نداشتن اندازه

و اعتدال در تهیه خوراک و تغذیه دانست. اصولاً در شاهنامه به اعتدال که یکی از اصول مهم جهان‌شناسی و طب قدیم^{۱۸} و مهمترین معیار ادب در ایران باستان بود^{۱۹} توجه خاصی شده است.

بر طبق جهان‌شناسی شاهنامه که شرح آن رفت جهان از یک بخش واحد و پیوسته تشکیل شده است که اصل آن از چهار عنصر است. این نظریه همان است که در میان پیروان افلاطون و هرمس و اخوان صفا و بیشتر فیلسوفان مسیحی و اسلامی رواج داشت. ولی ارسطو و پیروان او جهان را به دو بخش سپهر و جهان زیر ماه تقسیم می‌کردند و معتقد بودند که سپهر از اثیر یعنی باد آتشین تشکیل شده است که در آن ستارگان معلق‌اند. و جهان زیر ماه از چهار عنصر آتش و باد و آب و خاک بوجود آمده است. ۲۰ در شاهنامه پس از شرح نظریه‌ای که از آن سخن رفت به نظریه دیگری نیز اشاره شده است که بر طبق آن سپهر نه از چهار عنصر، بلکه به تعبیر فردوسی از یاقوت سرخ^{۲۱} است:

شنیدم ز دانا دگرگون از این	چه دانسیم راز جهان آفرین:
نگه کن بدین گنبد تیزگرد	که درمان از اوی است و زوی است درد
نه گشت زمانه بفرسایدش	نه آن رنج و تیمار بگزایدش
از او دان فزونی و زو هم ز بهار	بد و نیک نزدیک او آشکار
زیاقوت سرخ است چرخ کبود	نه از آب و باد و نه از گرد و دود

دیباچه، ۶۷ بعد

مطالب بالا چکیده‌ای است از فلسفه دهری یا زُروانیسم که بر طبق آن زمان دیرین است و نه نوپدید (Zaman i akanarag = زمان بیکرانه) و هرچه از نیکی و بدی به آدمی رسد از اوست. در این آیین اعتقاد به تأثیر کواکب در سرنوشت آدمی بسیار قوی است و طبعاً به احکام نجوم یعنی پیشگویی آینده و دیدن زایجه اهمیت بسیار داده می‌شود. در شاهنامه با آن که خود زُروان یا خدای زمان دیگر نقشی ندارد، ولی در سراسر کتاب اعتقاد به تأثیر کواکب که نتیجه نفوذ شدید مذهب زُروان در بینش ایرانی است دیده می‌شود. از این رو اخترشناسان همه جا حضور دارند و غالباً پس از تولد کودک زایجه می‌بینند و یا پیش از دست زدن به کاری مهم چون تاجگذاری و زناشویی و ساختن کاخ و سفر و جنگ، اصطربلاب می‌گیرند و ساعت تعیین می‌کنند و نیک و بد فرجام کارها را گزارش می‌دهند.^{۲۲} یکی از مثالهای بسیار زنده شاهنامه در اعتقاد به احکام نجوم پیش‌بینی رستم فرخزاد در جنگ تازیان است:

بدانست رستم شمار سپهر
 بیاورد صلاب و اختر گرفت
 یکی نامه سوی برادر به درد
 نخست آفرین کرد بر کردگار
 دگر گفت کز گردش آسمان
 گنجه‌کارتر در زمانه منم
 که این خانه از پادشاهی تهیست
 ز چارم همی بنگرد آفتاب
 ز بهرام و زهره‌ست ما را گزند
 همان تیر و کیوان برابر شده‌ست
 همه بودنیها ببینم همی
 بر ایرانیان زار و گریان شدم
 دریغ این سر و تاج و این داد و تخت
 کز این پس شکست آید از تازیان
 بر این سالیان چارصد بگذرد
 تبه گردد این رنج‌های دراز
 نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر
 چنین بی‌وفا گشت گردان سپهر
 بزرگان که در قادسی با منند
 گمانند کاین بیش بیرون شود
 ز راز سپهری کس آگاه نیست
 چو بر تخمه‌ای بگذرد روزگار
 تو را ای برادر تن آباد باد
 که این قادسی گورگاه من است
 چنین است راز سپهر بلند

ستاره‌شمر بود و با داد و مهر...
 ز روز بلا دست بر سر گرفت
 نوشت و سخنها همه یاد کرد
 کز او دید نیک و بد روزگار
 پژوهنده مردم شود بدگمان
 از یسرا گرفتار آهر منم
 نه هنگام پیروزی و فرهیست
 کز این جنگ ما را بد آید شتاب
 نشاید گذشتن ز چرخ بلند
 عطارد به برج دو پیکر شده‌ست
 و زان خامشی برگزینم همی
 ز ساسانیان نیز بریان شدم
 دریغ این بزرگی و این فر و بخت
 ستاره نگردهد مگر بر زریان
 کز این تخمه گیتی کسی نشمرد...
 نشیبی دراز است پیش فراز
 ز اختر همه تازیان راست بهر...
 دژم گشت و از ما ببرید مهر...
 درشتند و بر تازیان دشمنند،
 ز دشمن زمین رود جیحون شود
 ندانند کاین رنج کوتاه نیست
 چه سود آید از رنج و از کارزار؟
 دل شاه ایران به توشاد باد
 کفن جوشن و خون کلاه من است
 تو دل را به درد من اندر میند

چاپ مسکو، ۳۰/۳۱۳/۹ بعد

بنا بر آنچه رفت در دیباجه شاهنامه از دو جهان‌شناسی سخن رفته است: بر طبق جهان‌شناسی نخستین خداوند قدیم و مکان و زمان حادث است و جهان از یک بخش واحد و پیوسته از اصل چهار عنصر تشکیل شده است.^{۲۳} بر طبق این جهان‌شناسی خداوند

به آدمی خرد داده است تا خود نیک و بد را بازشناسد و از این رو در روز شمار در برابر خداوند مسؤل کرده‌های خویش است. ولی اگر بدون استحقاق بدو نیکی و یا بدون تقصیر بدو بدی رسد، موجب آن اخترنیک و بد نیست، بلکه مقدر خداوند است، چرا که هیچ چیز جز به خواست او صورت نپذیرد.

بر طبق جهان‌شناسی دوم زمان که از آن به سپهر، آسمان، چرخ، گردون، اختر، روزگار، زمانه، جهان، گیتی و فلک هم تعبیر شده است، همیشه بوده است و همیشه خواهد بود و هر چه از نیک و بد بر آدمی رود از اوست. سراسر شاهنامه میدان برخورد و امتزاج این دو جهان‌شناسی است.^{۲۴} البته فردوسی هرگاه رسماً عقیده خود را ابراز کرده است پیرو جهان‌شناسی نخستین است، ولی نیز نمی‌توان گفت که شاعر هیچ‌گاه در ضمیر خود به نیک و بدی که از گردش زمانه می‌رسد اعتقادی نداشته است، بلکه گاه‌گاه و بویژه یکی هنگام مرگ قهرمانان کتاب خود و دیگر آن‌جا که به یاد عظمت از دست رفته میهن خود می‌افتد، دچار تردید می‌گردد که اینهمه بیداد را از مشیت خداوند بداند یا به چرخ فلک نسبت دهد. این تردید هیچ‌کجا در شاهنامه این‌گونه آشکار نیست که در پایان کار یزدگرد که پایان کار ایران و ایرانیان است:

چنین داد خوانیم بر یزدگرد؟ وگر کینه خوانیم از این هفت گرد؟
اگر خود ندانده‌می کین و داد مرا فیلسوف ایچ پاسخ نداد
وگر گفت دینی، همه بسته گفت بمانده‌می پاسخ اندر نهفت

چاپ مسکو، ۷۰۵/۳۶۸/۹ بیعد

بدین ترتیب فاتالیسم شاهنامه آمیخته‌ای است از اعتقاد به مقدرات ایزدی و مقدرات

دهری و همین فاتالیسم است که زیربنای تفکر ایرانی را تشکیل می‌دهد.

بخش تاریخ و فرهنگ خاور نزدیک، دانشگاه هامبورگ

یادداشتها:

۱ - مقدمه قدیم شاهنامه، بتصحیح میرزا محمد قزوینی، در: بیست مقاله، بکوشش عباس اقبال، تهران ۱۳۳۲، ج

۲، ص ۳۰ بیعد.

۲ - ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، بکوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، نیویورک ۱۳۶۶/۱۹۸۸؛ دفتر دوم ۱۳۶۹/۱۹۹۰؛ دفتر سوم (زیر چاپ). از این چاپ با ذکر نام بخشها و داستانهای شاهنامه، و از شاهنامه چاپ مسکو با ذکر محل چاپ نقل شده است.

۳ - در شاهنامه به این مطلب فراوان اشاره شده است. همچنین در گرشاسبنامه (بکوشش حبیب یغمایی، چاپ

دوم، تهران ۱۳۵۴) گرشاسب از برهن می‌پرسد که چون خداوند از خرد و روان برتر است، پس چگونه می‌توان او را

شناخت؟ برهنم در پاسخ او می‌گوید که آفرینش گواه بر هستی خداوند و یکتایی اوست:

خدای از خرد برتر است و روان
برهمن چنین گفت کز رای پاک
به هستی یزدان سراسر گواست
ز گردش شود کردگی آشکار
چو هستیش دیدی یکی دان و بس
دو بی دور دار و دو مشنوز کس

گرشاسپنامه، ۳۴/۱۳۳ بیعد

۴ - حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، چاپ سوم، تهران ۱۳۵۹، ص ۹۵. و نیز نگاه کنید به:

ذبیح‌الله صفا، اخوان الصفا، تهران ۱۳۳۰.

ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران ۱۳۳۱.

۵ - حسین نصر، همان‌جا، ص ۳۰۶.

۶ - حسین نصر، همان‌جا، ص ۱۸۴ بیعد.

۷ - دوازده برج عبارتند از: بره/ حمل، گاو/ ثور، دو پیکر/ جوزا، خرچنگ/ سرطان، شیر/ اسد، دوشیزه (جوان زن، خوشه)/ سنبله، ترازو/ میزان، کژدم/ عقرب، کمان (تیرانداز)/ قوس، بز/ جدی، ریزنده آب/ دلو، ماهی/ حوت.

۸ - هفت ستاره عبارتند از: ماه/ قمر، تیر/ عطارد، ناهید/ زهره، خورشید (مهر)/ شمس، بهرام/ مریخ، اورمزد/

مشری، کیوان/ زحل.

۹ - در شاهنامه چند جا بجای برج صورت فارسی بخش آمده است (داستان کاموس، بیت ۹۰۴ و داستان جنگ بزرگ کیخسرو، بیت ۲۵۶۴). در زبان پهلوی دوازده برج و هفت ستاره دوازده‌دهان و هفتان نام دارند.

۱۰ - ابویقوب سجستانی، کشف‌المحجوب، بکوشش هنری کرین، از انتشارات انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران ۱۳۵۸/۱۹۷۹، ص ۲۶.

۱۱ - نگاه کنید به: حسین نصر، همان‌جا، ص ۱۱۵ بیعد، ۳۶۷ بیعد.

۱۲ - حسین نصر، همان‌جا، ص ۲۳۵ بیعد.

۱۳ - درباره جهان‌شناسی زردشتی نگاه کنید به:

G. Widengren, *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden 1961, S. 27-76.

۱۴ - وپانزده مورد دیگر. نگاه کنید به: «فرهنگ ولف»، زیر واژه زمین، شماره ۱۹ و کشور، شماره ۷.

۱۵ - شاهنامه، فریدون، بیت ۲۷۰ بیعد.

۱۶ - حسین نصر، همان‌جا، ص ۱۱۸ بیعد.

۱۷ - حسین نصر، همان‌جا، ص ۱۱۵.

۱۸ - حسین نصر، همان‌جا، ص ۳۸۷ بیعد.

۱۹ - نگاه کنید به مقاله «ادب» در:

Encyclopaedia Iranica, ed. by Ehsan Yarshater, Vol. I, London 1985, pp. 431 ff.

۲۰ - نگاه کنید به: حسین نصر، همان‌جا، ص ۱۰۳ بیعد، ص ۳۶۹ بیعد.

۲۱ - شاید منظور از باقوت سرخ همان آتش باشد. در تعریف اثیری که جا هنگام شرح مذهب هندوان چنین آمده

است:

یکسی آتشی دانسد اندر هوا
به فرمان یزدان فرمانروا
که دانای هندوش خواند اثیر
سخنهای نغز آورد. دلپذیر

۲۲ - مثالهای آن بسیار است. تنها برای نمونه به دیدن زایچه ایرج و سیاوش و بهرام گور و شیروی و پیش‌بینی جزئیات وقایع جنگ گشتاسپ با ارجاسپ بوسیله جاماسپ اشاره می‌کنیم.

۲۳ - در آغاز داستان ویس و رامین نیز نظریه‌ای مشابه با جهان‌شناسی نخستین شاهنامه آمده است. همچنین در گرشاسپ‌نامه در گفتگوی گرشاسپ با برهمن از چند نظریه جهان‌شناسی یاد شده است که یکی از آنها در جزئیات عیناً با نظریه جهان‌شناسی نخستین شاهنامه تطبیق می‌کند، جز این که اسدی به آفرینش جان پس از خرد، و به آفرینش معدنی پیش از رستی دقیقتر اشاره کرده است. با این حال به دلیل مطابقت جزئیات دیگر آن با شرح شاهنامه، دور نیست که اسدی شرح خود را از شاهنامه گرفته باشد و منظور او از دانا فردوسی باشد. زیرا نظامی نیز چندبار از فردوسی به مطلق دانا و دانای طوس و حکیم یاد کرده است. از سوی دیگر خود فردوسی نیز چنان که دیدیم هنگام شرح نظریه دوم از همین لفظ دانا به عنوان مأخذ خود نام برده است. شرح اسدی با این بیت شروع می‌شود:

ز دانا دگرسان شنیدم درست که یزدان خرد آفرید از نخست

گرشاسپ‌نامه، ۸/۱۳۴ بimed

۳۴ - و نیز نگاه کنید به بحث نگارنده درباره کوشش و بخت دن: ایران‌نامه ۱/۱۳۶۲، ص ۱۰۸ بimed.

تاریخ ادبیات فارسی

مروری بر سوابق و نظری درباره آینده این فن

تا امروز یگانه اثری که تا سر حد امکان به هدف غائی تدوین تاریخ کامل و جامع ادبیات فارسی نزدیک شده است کتاب بیماند تاریخ ادبیات در ایران شاهکار استاد دکتر ذبیح الله صفاست که تا امروز یک تنه بار این امانت سنگین را بردوش کشیده و قریب به پنجاه سال از عمر عزیز و کوشش بیدریغ و دانش بیمثال خود را در راه آن صرف فرموده است. بررسی این کتاب عظیم نیازمند مقاله ای جداگانه و بیرون از حد این گفتار است.

تاریخ ادبیات فارسی در قرون اولیه اسلام در پرده ای از ابهام نهفته است. تمام کوششهای محققان ایرانی و غیر ایرانی که نخستین جوانه های شعر فارسی در قرن سوم را با سنتهای ادبی ایران روزگار ساسانی گره بزنند تا کنون حاصلی جز چند نمونه کوتاه از قبیل هجویه یزید بن مفرغ در بصره و حراره کودکان بلخ و بیتی از ابوالنبغی عباس بن طرخان به یاد سمرقند به بار نیاورده است.^۱ ایرانیان چند سده اول کمترین توجهی به آثار ادبی قوم خویش نکردند. گروهی از دانشمندان بزرگ ایرانی در همان روزگار همت و توانایی خود را در خدمت زبان و ادبیات عربی گماشته بودند، قواعد صرف و نحو تازی را تنظیم کردند و برای آن زبان لغتنامه های بزرگ نوشتند و در گردآوری اشعار جاهلی عرب هم پیشاهنگ نسلهای آینده شدند، ولی در راه حفظ و احیای مآثر و سنتهای زبان قوم خویش گامی برنداشتند.^۲ علل و دواعی فکری و سیاسی و مذهبی که دانشمندان مزبور را به جانب این کوشش در خدمت فرهنگ و ادبیات تازی سوق می داده است بر همه روشن و موجه و بجای خود ستودنی ست. آنچه کاملاً موجه نیست و پرسشی که

مردان همان نسله‌ها پاسخی برای آن بجا نگذاشته‌اند این است که چرا عنایتی به زبان و شعر مردم خویش نکردند و گامی برای جمع‌آوری اَقلاً نمونه‌هایی از سرودها و سخنان منظوم هموطنان خویش برنداشتند. این وضع دو قرن اول است. در مرحله بعد هرچند ظهور خاندانهای صفاری و سامانی در قرن سیم مَهر سکوت را از لبها برداشت و شعر فارسی با جلوه و جمالی بدیع ظاهر گشت و به دفتر و دیوان سپرده شد باز هم کسی به ضبط تاریخ آن پرداخت و زندگینامه شاعران و حکایات مربوط به آنان را ننوشت. اشعار گویندگان هم یا جمع‌آوری نگشت یا طعمه حوادث قرون بعد گردید تا جایی که از اشعار نخستین شاعران فارسی زبان جز چند بیت پراکنده باقی نماند و از دست کم صد هزار بیت رودکی، که شاید گنجینه انبوهی از واژه‌های ناب از دست‌رفته فارسی و پیوندی با سنتهای کهن شعر فارسی بوده است، تنها در حدود یک هزار بیت پراکنده بیادگار ماند.^۳ باید به خاطر داشت که همین ابیات معدود شاعران از یاد رفته و چند افسانه و خبر راست و ناراست مربوط به آنان از طریق کتابهایی که هیچ یک تاریخ شعر و ادب نیست به دست ما رسیده است.

این فقر مآخذ اصیل تاریخ ادبیات ما هنگامی درست روشن می‌شود که نظری به فرهنگ ادبی تازی بیفکنیم که مآخذ آن همچون دریایی بیکران گسترده است، قصائد عصر جاهلیتش با تمام اخبار و روایات مربوط به آن محفوظ مانده، و پس از ظهور اسلام همت محققان چندین ملت و کشور مصروف جمع و تدوین آن آثار گشته است. در دوسه قرنی که در ایران زبانها بسته و قلمها شکسته بود، خیل انبوه دانشمندان خواه مصری یا مغربی یا شامی یا اندلسی یا ایرانی، به هر سرزمینی که نسبت داشته‌اند، اشعار تازی را در میان شهرها و قبیله‌ها تا حد مقدور جمع کردند، قصص و افسانه‌های شاعران را نوشتند و میان ایشان به موازنه پرداختند و کتابهای مثالب و نقائض تألیف نمودند و تألیفات عمده در فنون نقد نثر و نقد شعر و اسرار بلاغت نوشتند و آراء بدع و ژرفی عرضه داشتند که هنوز پس از هزار سال ذهن دانشمندان را به خود مشغول می‌دارد و مورد اعتنا و بحث و حلاجی بزرگان شرق و غرب است. دامنه این کوشش به تمام شقوق ادبیات گسترده شد و بالمآل از طریق این نهضت، که البته علوم دینی هم با نفوذ و وسعت بی پایان خود سائق و متمد آن بود، انبوه کتب و آثاری بی حد و حصر به وجود آمد که حجم آن احتمالاً در هیچ زبان و تمدن کهنی نظیر ندارد.

به هر حال امروز ماییم و همین مقدار اندک از منابع دست دوم و دیوانها که از روی آنها تاریخ ادبیات فارسی را می‌شناسیم. نخستین کتاب تاریخ شعرای فارسی که به

دست ما رسیده لباب الالباب محمد عوفی از سال ۶۱۸ / ۱۲۲۱ است.^۴ عوفی مرد سفر کرده و فاضل پرکاری بوده که علاوه بر لباب الالباب کتاب مهم جوامع الحکایات و لوامع الروایات هم یادگار اوست. گفته‌اند که پیش از عوفی، ابوطاهر خاتونی که در خدمت گوهر خاتون زوجه سلطان محمد بن ملک‌شاه می‌زیسته، کتابی بنام مناقب الشعراء نوشته بوده است. بنا بر ظن و تخمین علامه قزوینی کتاب مزبور تذکره شعرا نبوده، بلکه احتمالاً «عبارت بوده است از بعضی حکایات ادبی راجع به محاضرات و مشاعر شعرا و منتخباتی از اشعار ایشان»، و به قول قزوینی «اللّه اعلم بحقیقة الامر».^۵ نیز از چهار مقاله نظامی عروضی یاد باید کرد که حدود شصت سال قبل از لباب الالباب تألیف شده است. چهار مقاله تاریخ ادبیات و تذکره شعرا نیست ولی مقاله دوم آن در «ماهیت علم شعر و صلاحیت شاعر» واجد اخبار و حکایاتی در باب گروهی از بزرگترین شاعران سده‌های آغاز از رودکی تا فردوسی است که بسیار مغتنم است.

لباب الالباب اسامی و نمونه اشعار ۲۹۹ شاعر را در بر دارد و سرمشق و تاحدی زیاد مأخذ عمده تذکره نویسان قرنهای بعد بوده است.^۶ با وجود اهمیتی که این کتاب در حفظ اسامی شاعران قدیم و نمونه‌های ابیات آنان داراست، از نقائص چشمگیر عاری نیست. ولی با وجود این، حق عوفی را در تاریخ ادبیات فارسی نمی‌توان انکار نمود و نادیده گرفت زیرا پس از چهارصد سال که از شروع شعر فارسی سپری شده بوده است، وی نخستین کسی است که به این فکر افتاده و سد سکوت را شکسته و تذکره نویسی فارسی را آغاز کرده است. اگر عوفی نبود بسیاری از همین سبب شاعر لباب الالباب هم مانند آثارشان در گور فراموشی فرو می‌رفتند.

از زمان عوفی تا قرن دهم هجری چند کتاب در موضوع مورد بحث داریم که یکی از آنها تذکره الشعراء دولت‌شاه سمرقندی است که ۲۷۵ سال پس از لباب الالباب تألیف شده و حائز اهمیت است، و بقیه آنها عبارت است از تاریخ گزیده مستوفی قزوینی، لطائف اشرفی تألیف نظام الدین غریب در هندوستان،^۷ نفحات الانس جامی، مجالس النفائس امیر علی شیر (به زبان ترکی)، روضة الصفا، و مجمل فصیح خوافی که در آنها کم و بیش اطلاعاتی درباره شاعران مذکور است، ولی نظرگاه مؤلفان آنها برخلاف عوفی تألیف تذکره شعرا و ضبط تاریخ ادبی ایران نبوده است.

در سده دهم با ظهور دولت صفوی و آمد و شد شاعران ایران به سرزمین هند و عنایت زائد الوصفی که دربار تیموری هند به شعر و شاعران فارسی زبان نشان می‌داد، و نیز به علت رواج خارق‌العاده شعر و ادب فارسی در میان مردم هند، نهضتی چشمگیر در فن

تذکره نویسی پدید آمد و شمار تذکره‌ها و شبه تذکره‌ها، یعنی کتبی که فقط طرداً للباب یادی از شاعران می‌کنند، جهشی بغی کرد و بر طبق احصای دانشمند احمد گلچین معانی از فقط ۷ عنوان در قرن نهم به ۳۳ عنوان در قرن دهم رسید. این قوس صعودی از آن پس با گسترشی حیرت‌انگیز همچنان ادامه یافت و در سده یازدهم شماره این آثار به ۵۸، در قرن دوازدهم به ۷۲، در قرن سیزدهم به ۱۵۲، و بالاخره در قرن چهاردهم به رقم ۲۰۱ رسید. آقای گلچین معانی در تألیف گرانهای خود، تاریخ تذکره‌های فارسی، مجموع کتابهایی را که جزو منابع تاریخ ادبی فارسی بشمار می‌روند، از آغاز تا سال ۱۳۵۰ شمسی، ۵۲۹ عنوان یاد کرده است.^۸

اما نباید پنداشت که ما واقعاً بیش از پانصد مأخذ دست اول تاریخ ادبی در اختیار داریم. چند اشاره کلی و سریع برای رفع این گمان ضروری بنظر می‌رسد: نخست آن که قدیمترین این تذکره‌ها یعنی لباب الالباب ششصد سال پس از انقراض ساسانیان نوشته شده است و تذکره الشعراء سمرقندی که در حقیقت دومین حلقه این زنجیر است نزدیک به نهصد سال پس از آغاز فرهنگ و زبان جدید فارسی بوجود آمده است. دوم آن که این تذکره‌ها در باره شاعران متقدم بسیار بندرت خبری معتبر و نکته‌ای تازه آورده‌اند. هر تذکره نویسی همان گفته‌های سابقان را گاهی به عین عبارات و گاهی در کسوت چند جمله متفاوت تکرار کرده است.

سوم آن که دید تذکره نویسان قرون گذشته و سبک کارشان پاسخگوی انتظارات مردم امروز از تاریخ ادبیات نیست. معلومات این تذکره‌ها حتی در معیار قدیم یعنی مثلاً در سنجش با منابع شعر عرب هم اکثراً بکلی لنگ و ابتر و گاهی متناقض یا مغسوط و بی اساس و از دید انتقادی و موشکافیهای هوشمندانه بی ثمر است.

چهارم آن که مؤلفان قدیم غالباً، اگر نه همگی، اسیر چنبر قدرتهای سیاسی و نیز در بند کوته‌نظریهای مذهبی خویش بوده‌اند و از این رو قضاوتشان درباره دست کم شاعرانی که نزدیک به مکان و زمان آنها می‌زیسته‌اند، فارغ از تأثیرات بیم یا چالپوسی و تصویب ناروا یا تهمت و افترا نبوده است.

پنجم آن که بیشتر این تذکره‌ها در چهار صد سال گذشته در سرزمین هند نوشته شده است و از این رو با وجود آن که برای تحقیق در تاریخ فارسی سربان شبه قاره سرشار از فوائد است در مورد شاعران ایران طبعاً ضعیف است. عکس این امر نیز درست است یعنی گاهی ایرانیانی که تذکره نوشته‌اند از آن چه در سرزمین هند می‌گذشته، و حتی از طلوع و افول شاعرانی ارزشمند در نواحی نزدیکتر نظیر افغانستان امروز و قفقاز بیخبر بوده‌اند.

با توجه به تمام این مشکلات کمی و کیفی باید همت دانشمندانی را ستود که در قرن حاضر گامهای بلندی در راه تدوین تاریخ ادبیات فارسی برداشته‌اند. پیشقدمان این جمع که نخستین کتابهای این رشته را به طرز و آیین امروزی نوشتند و راه کار علمی را به مؤلفان ایرانی، که تا زمان رضاقلی خان هدایت هنوز در مسیر تذکره نویسی قدم و قلم می‌زدند، آموختند، غیر ایرانی بودند.

صرف نظر از مقالات خاور شناسان قرن نوزدهم و معلومات سرشاری که فهرست نویسانی از قبیل چارلز ریو و هرمان اِته درباره شاعران زبان فارسی و نسخه‌های آثارشان عرضه کرده بودند، گویا نخستین کتاب جامع تاریخ ادبیات فارسی تألیف دانشمند ایتالیایی ایتالوپیتزی باشد که در دو جلد در ۱۸۹۴ منتشر شده است.^۹

پس از او در اوایل قرن بیستم و تقریباً همزمان ولی بیخبر از یکدیگر سه دانشمند دیگر سه تألیف مستقل و متفاوت در تاریخ شعر و ادبیات فارسی عرضه نمودند. نخستین آنها ادوارد براون بود که جلد یکم تاریخ ادبی ادبی او در ۱۹۰۲ منتشر گشت و اتمام سه جلد دیگر تا ۱۹۲۴ به طول انجامید.^{۱۰} هرمان اِته نفر دویم بود که کتاب خود را در یک جلد فشرده و درحقیقت بمنزله بخشی از کتاب بزرگ اساس زبان شناسی ایرانی نوشت که در ۱۹۰۴ به طبع رسید.^{۱۱} سومین کس، دانشمند هندی شبلی نعمانی بود که کتاب شعرالعجم را در پنج جلد به زبان اردو نوشت و چاپ آن میان سالهای ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۸ انجام پذیرفت.^{۱۲}

این سه کتاب روشها و هدفهای متفاوتی دارند ولی به هر حال گویا تردیدی نیست که تاریخ ادبی براون بر آن سه کتاب دیگر ایتالیایی و آلمانی و اردو برتری آشکار دارد و تاکنون مرجع و راهنمای سه نسل از شاگردان و پویندگان راه ادبیات فارسی در مغرب زمین بوده است و تألیفات دهه‌های بعد از جمله آثار پاول هورن و برتلس و آربری و باوزانی و ریکها هیچ کدام جامعیت و جذابیت کتاب براون را نداشته و جای آن را نگرفته است. در میان ایرانیان، گام اول را گویا محمد حسین خان ذکاءالملک با تألیف کتابی مختصر در فن بدیع و تاریخ ادبیات برداشته که در ۱۹۱۷ به همت فرزند نامورش محمد علی فروغی چاپ شده است.^{۱۳} تألیفات دانشمندان نسل بعد، صرف نظر از ارزش علمی آن، یا ناتمام مانده است مانند کتابهای استادان فقید عباس اقبال و بدیع الزمان فروزانفر و جلال همائی،^{۱۴} یا با وجود ارزش فوق العاده‌ای که داراست، تاریخ ادبیات به معنی دقیق و اصطلاحی آن محسوب نمی‌شود. نمونه چنین تألیفی سبک شناسی، شاهکار ملک الشعراء بهار است و نیز تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی از زنده یاد سعید نفیسی.^{۱۵} کتاب تاریخ ادبیات در ایران تألیف استاد ذبیح الله صفا ممتاز از جمیع این آثار

است و درباره آن باید در گفتار مشروح دیگری سخن گفت.

پیش از ادامه گفتار باید از نهضت عظیم تحقیق و تألیف در ایران در هفتاد سال گذشته یاد کرد که در تاریخ فرهنگ ایران نتنها سرفصل دوره بیداری و شکوفایی نوین ملت ماست، بلکه در حد خود یکی از پربارترین دوره‌های شعر و نویسندگی و پژوهش علمی نیز بشمار می‌رود. تأسیس دانشگاه طهران زمینه را برای رشد نهالی از مکتب علمی غرب که به دست محمد قزوینی در ایران غرس شده بود آماده و بارور ساخت و در نتیجه گروهی پژوهشگران پرکار پدید آمدند که شعور علمی را با ذوق و قریحهٔ زیبانویسی و فارسی‌گرایی توأم کردند و از این راه نتنها صدها کتاب و مقالهٔ اصیل و ارزشمند عرضه گشت بلکه نثر ادبی فارسی نیز از سبکی که در نوشته‌های همان علامهٔ قزوینی هم سخت مغلق و نامأنوس بود، در مسیر سادگی و روانی افتاد و به زیبایی و خوش‌آهنگی زبان خیال‌انگیز شعر نزدیک گشت.

نظری کوتاه به آثار براون و ریبکا و باوزانی

براون

ادوارد براون کتاب خود را هنگامی نوشت که اکثر آثار ادبیات فارسی هنوز روی طبع یا اقلأً طبع انتقادی ندیده بود و او ناچار به استفاده از نسخه‌های خطی موجود در اروپا یا چاپهای سنگی کم‌بهای قرن نوزدهم بود، و برای معرفی این ادبیات وسیع می‌بایست به تحقیقات دانشمندان اروپایی و معلومات دوستان ایرانی خود تکیه نماید و به تذکره‌های قدیم توسل جوید. در آغاز این قرن کتاب‌جامعی که زمینه‌های سیاسی و مذهبی ادوار شعر فارسی را روشن کرده باشد وجود نداشت. براون کوشید که این کمبود را درمان کند و پیش از معرفی شاعران، اوضاع سیاسی و فکری محیط آنها را به خواننده بشناساند. نکتهٔ دیگر پیوستگی معنوی میان جریانهای فرهنگی ایران و دیگر کشورهای اسلامی در زمانهای گذشته است. براون با وقوف کامل از این پیوستگی عمیق، مباحث خود را محدود به آنچه در قلمرو زبان فارسی رخ می‌داده است نکرده، بلکه آفاق وسیع جهان اسلام را در نظر گرفته است و از شرح داد و ستدهای فرهنگی و مذهبی میان ایرانیان و دانشمندان و حکمای عرب‌زبان دریغ نورزیده است. تسلط براون بر معارف اسلامی بطور کلی و دلبستگی او به عقاید و فلسفه و عرفان، بسط دامنهٔ سخن را در مقالات کتاب آسان و بیان مباحث دشوار را به قلم روان او برای هر خواننده‌ای شیرین و دلکش ساخته است. تألیف براون و یژگیهایی دارد که در دیگر تواریخ ادبیات فارسی دیده نمی‌شود. از

آن جمله است نقل اخبار و افسانه‌های مربوط به شخصیت‌های تاریخ که خواندن کتاب را لذت بخش می‌کند. دیگر آن که وی از هر کتاب معروف و دیوان هر شاعر بزرگ یک یا چند نمونه نقل و ترجمه کرده و بدین ترتیب خواننده را نتنها با نظریات پژوهشگران که با نمونه‌هایی از سخن فارسی نیز تا حدی آشنا ساخته است. داوری براون در باب پایگاه هر شاعر و ارزش آثار او غالباً متکی بر پسند خاطر ایرانیان است، ولی نه آن چنان که طوطی وار گفته دیگران را تکرار کرده و استقلال رأی خود را از دست داده باشد. بارزترین نمونه صراحت گفتار براون را در اظهار نظری که راجع به شاهنامه کرده است می‌توان دید. وی باقتضای ذوق و یژه خود تعلق خاطری به شاهنامه نداشت، ولی از اهمیت خارق‌العاده حماسه ملی ایران دقیقاً آگاه بود و تأثیر آن را در تاریخ ادبیات ایران و عظمت مقام جهانی فردوسی و شیفتگی ایرانیان را به او می‌شناخت و بیش از ۶۰ صفحه (در ترجمه فارسی) از کتاب خود را یکجا و در موارد گوناگون به او اختصاص داده است. با این همه، نرم و مؤدبانه بی میلی خود را نسبت به شعر شاهنامه ابراز داشته،^{۱۶} سپس به برشمردن «عیبهای مسلم و آشکار» شاهنامه پرداخته و به دنبال آن گفتاری آموزنده در باب هنر ترجمه شعر ایراد کرده است.^{۱۷}

رویه‌مرفته تألیف براون را باید اثری ماندنی و نفیس و سرشار از اطلاعات ارزشمند در همه سطوح تاریخ ادبی ایران دانست. هیچ محققى از خواندن آن بی نیاز نیست و دانشجویان این رشته، خواه ایرانی یا غیر ایرانی، کتاب سودمندتر و جامعتر که گزارش فرهنگ و ادبیات ایران را مانند پرده‌های سینما ارائه دهد نخواهند یافت.

ریکا

سی و دو سال پس از انتشار چهارمین جلد کتاب براون، اثری نوین در تاریخ ادبیات ایران به قلم یان ریکا استاد خاورشناسی دانشگاه پراگ به زبان چکسلواکی منتشر گردید، و از آن جا که زبان مزبور رواج جهانی ندارد تحریر مفصلتر آن به آلمانی در ۱۹۵۹، و بار دیگر ترجمه کاملتر و مشروحتر آن به انگلیسی در ۱۹۶۸ به طبع رسید.^{۱۸} در فاصلهٔ چهل و دو تا شصت و چهار سال میان کتاب ریکا (تحریر انگلیسی) و آغاز و انجام کار براون، پژوهش‌های بسیار دامنه‌دار در زمینهٔ زبان و ادبیات فارسی در بسیاری از کشورها صورت گرفته بود که حاصل آن می‌بایست در گزارش تاریخ ادبیات فارسی ضبط گردد، زبان غالب در این تحقیقات نوین، برخلاف گذشته‌ها، زبان فارسی بود که همهٔ علاقه‌مندان و دانشجویان خارجی این رشته به آسانی آن را نمی‌خواندند و به جمیع منابع

دسترسی نیز نداشتند. ناچار لازم بود که این نقص جبران گردد. به گمان من کار رپیکا بیش از هر فایده‌دیگر این خدمت را انجام داد که ذهن غربیان را روشن ساخت و نشان داد که زمانه عوض شده است و دانشمندان ایرانی برای احیای مآثر ادبی خویش جنبشی بزرگ را آغاز کرده‌اند و گذشته از کمیت هنگفت کتب و مقالاتشان، در کیفیت تحقیق و انتقاد نیز چه بسیار که به پای پیشگامان غربی خود رسیده‌اند و دیگر نمی‌توان بدون آگاهی از نوشته‌های آنان کاری اصیل و بی‌عیب انجام داد. البته در مغرب زمین هنوز هستند استادان بزرگی که مشعل دانش را، در همین رشته گسترده ایران شناختی نیز، فروزان می‌دارند و دهها تن از ایشان، اگرچه «علامه» شرقی نیستند، در کار خود وارث همان سنت‌های آرمانی فرهنگ خویش‌اند و درست‌اندیشی و دانش‌دوستی و ژرف‌نگری و پی‌جویی خستگی‌ناپذیر و بیطرفی مطلق را یکجا دارند و هر ساله آثاری از قلم فضیلت بارشان ظاهر می‌شود که سرمشق تتبع علمی‌ست. آنچه در فاصله میان براون و رپیکا تبدیل یافت وضع پژوهش و تألیف و انتشار کتاب و مقاله در ایران بود که حتی تا پایان زندگی براون هم شوری و حرکتی در آن پدید نیامده بود و شمار دانشمندانی که دقت علمی را آموخته باشند از شمار انگشتان یک دست نمی‌گذشت، در حالی که در سالهای اخیر حیات علمی کسانی مانند رپیکا گروه معتابهی از ایرانیان به کار پژوهش در تاریخ فرهنگ خود پرداخته بودند و دیگر هفته‌ای و ماهی نمی‌گذشت که کتابی نفیس و مقالاتی ارزنده منتشر نکنند. کتاب رپیکا بیش از هر تألیف دیگر این واقعیت را برای دانشگاهیان خارجی روشن ساخت. طرح نظریات ایرانیان در متن کتاب و زیرنویسهای بسیار فراوان نشان می‌دهد که رپیکا این کتب و مقالات را می‌دیده و می‌خوانده است. برتری دیگر کار رپیکا بر براون اختصاص فصلهای جداگانه بسیار مفید به مباحث زیرین است که بجز یکی در سه صفحه، تماماً از قلم همکاران اوست:

- ۱ - ادبیات ایران در قرن بیستم، از ورا کویچ کووا.^{۱۹}
- ۲ - آثار علمی در زبان فارسی از آغاز تا پایان سده هژدهم، شامل رشته‌های فلسفه، واژه‌شناسی، تاریخ و سرگذشت، جغرافیا، علوم ریاضی، علوم طبیعی، پزشکی و دارو شناسی، و دانشنامه‌ها، از فلیکس تاور.^{۲۰}
- ۳ - ادبیات تاجیک از قرن شانزدهم تا زمان ما، از یری بچکا.^{۲۱}
- ۴ - ادبیات فولکلور ایران، از یری سیپیک.^{۲۲}
- ۵ - ادبیات فارسی در هندوستان، از یان مارک.^{۲۳}
- ۶ - طرح ادبیات فارسی یهودیان ایران (که به زبان فارسی ست و خط عبری)، از

ریکا. ۲۴

بررسی ادبیات ایران پیش از اسلام موضوع فصل اول کتاب است که به قلم اوتکار کلیما نوشته شده است.^{۲۵}

مفضل‌ترین کتابشناسی ادبیات فارسی و ضمائ آن باضافه فهرستهای دیگر جمعاً در حدود ۱۸۰ صفحه، این اثر گرانبها را پایان می‌دهد.

با اینهمه در سنجش با اثر براون، کتاب ریکا دارای چند نقص اساسی است. نخست آن که تاریخ سیاسی و وضع دربارها و خصوصیات اخلاقی شاهان و وزیران مشهور و تحولات فکری و مذهبی را تنها گاهی و آن هم کوتاه و اشاره‌وار آورده است. همچنین از افسانه‌ها و جزئیات گوناگون مربوط به سرگذشت بزرگان سیاست و علم و ادب، که کتاب براون را چنان دلپذیر و گویا و آینه‌اندیشه‌ها و تمایلات و تخیلات مردم زمانه کرده بود، در کتاب ریکا نشانی نیست. نقص دیگر که مهم‌تر است این که ریکا بندرت وارد مباحث زیبایی‌شناسی شده است. وی توجه خود را منحصر کرده است به نقل پیشنهادهای پژوهشگران شرقی و غربی، و اگر خود او نظری نهائی و شخصی بر آن افزوده باشد آن نظر غالباً از صبغه سیاسی و یژه‌ای که مؤلف در سی سال پایان زندگانیش ناچار از پذیرش آن بود، مبری نیست. در سراسر این کتاب قطور یک رباعی یا غزل یا حتی بیت فارسی برای نمونه نیامده است و خواننده‌ای که اهل فن نباشد بر خوان این اثر بزرگ جز وصف شهد و شکر نخواهد یافت و کامش شیرین نخواهد گشت.

تألیف ریکا را باید مجموعه‌ای سخت فشرده و سنگین از عقاید دانشمندان درباره در و پیکر و شکل و شمایل و طرح بندی و مصالح و حجم و وسعت کاخ ادبیات فارسی دانست که خواننده را از آن چه جان و روان این کالبد تاریخی ست آگاه نمی‌سازد و با آهنگ چکامه‌ها و نغمه سرودها و ترانه‌های گویندگان درون آن آشنا نمی‌سازد. ولی البته برای اهل فن و دانشجویان این رشته کتابی بسیار گرانبها و از نفائس کم‌مانند آثاری است که خاور شناسان تاکنون نوشته‌اند.

باوزانی

تاریخ ادبیات فارسی که به نام استاد فقید ایتالیائی باوزانی (۱۹۲۱ تا ۱۹۸۸) شهرت یافته است، همانند کتاب ریکا، تألیف یک تن نیست. فصل پیش از اسلام آن را آنتونیو پالارو، استاد سابق ایران‌شناختی در دانشگاه رم نوشته است و باقی کتاب یعنی تمام تاریخ ادبیات فارسی نوشته‌ی اِساندرو باوزانی است.^{۲۶}

باوزانی مرد خلّاقی بود که تا سن شصت سالگی، بر طبق فسرستی که در «جشن‌نامه» او در آن سال آورده‌اند، ۲۷ ۲۴۸ کتاب و مقاله منتشر کرده بود. یکی از بهترین این آثار همین تاریخ ادبیات فارسی است که طرح و برداشتی کاملاً متفاوت با دو کتاب براون و ریکا دارد. باوزانی مرد نسخه‌شناسی نبود و با موشکافیهای جانکاه کسانی که درگیر طبع و نشر انتقادی متون قدیم هستند و زیرنویس و حواشی و تعلیقات می‌نویسند، انسی نداشت. توجه وی تماماً معطوف دو امر بود یکی اندیشه‌ها و عقاید، و دیگر جنبه‌های زیبایی‌شناسی و جوهر شعر. از این رو حتی به تحقیق در احوال شاعران و نویسندگان هم ابداً نمی‌پرداخت. وی تا حدی مانند براون شیفته فلسفه‌ها و مذاهب بود و در باب اخوان صفا و سهروردی و مولانا رومی و اقبال لاهوری بیش از حماسه‌سرایان و قصیده‌پردازان قدیم قلم می‌زد و ترجمه می‌کرد. از سوی دیگر در پی کشف راز زیبایی غزل می‌کوشید و مقاله و کتاب می‌نوشت.^{۲۸} ناگفته نماند که در زبان‌دانی، وی اعجوبه‌ای کم‌نظیر بود که به بیش از سی زبان تسلط داشت. دیگر آن که در سالهای آخر زندگی به ریاضیات و هندسه و نجوم رو آورده بود و مقالات و تحقیقاتی در این رشته‌ها از او منتشر شده است.

کتاب باوزانی در حقیقت «تاریخ» ادبیات فارسی به مفهوم متعارف آن نیست. تحوّل شعر و نثر فارسی را به ترتیب تاریخی و قرن به قرن شرح نمی‌دهد و اصراری در نقل اسامی جمیع گویندگان و نویسندگان ندارد.^{۲۹} کسی که در جستجوی اطلاعات دقیق راجع به زندگانی چهره‌های بزرگ ادبیات و علاقه‌مند به کاوشهای تاریخی در این عرصه است، از این کتاب سودی برنخواهد گرفت. باوزانی شیوه کار خود را در پیشگفتار کتاب بیان کرده است و می‌نویسد که

کتابهای تاریخ ادبیات فارسی تا امروز همگی تاریخ متون و زبان‌شناسی است و داوری زیبایی‌شناختی خود آثار تاکنون بسیار اندک و سطحی بوده است. در آغاز مؤلفان غربی اشاره‌ای کوتاه به معیارهای زیبایی‌شناختی ادیبان بومی کرده و گذشته‌اند و در پی ایشان چند تن دیگر گرایش بیشتری به دید غربیان نشان داده و معیارهای ذوق و پسند اروپاییان را در نقد شعر فارسی بکار برده‌اند. به گمان من نتیجه این هر دو روش ضعیف بوده است... من کوشیده‌ام که در این کتاب راه میان این دو گروه را طی کنم^{۳۰} (نقل به معنی).

مرفقی ادبیات فارسی در این کتاب در هشت فصل انجام گرفته است. سه فصل نخستین در واقع تمهید زمینه و توضیح مقدمات است درباره تاریخ سیاسی ایران از هجوم

تازیان تا حکومت پهلوی (ص ۱۵۷-۲۰۴)، سیر زبان فارسی در هزار سال گذشته (ص ۲۰۵-۲۳۷)، و مباحث فنی از قبیل اوزان شعر و قالبها و انواع و مضامین (ص ۲۳۹-۳۰۵). فصل هشتم کتاب معرفی بسیار موجز ادبیات سده بیستم است و در طی آن از چند نویسنده و شاعر نامدار این زمان یاد شده است (ص ۸۴۷-۸۷۵). جان کتاب فصلهای چهارم تا هفتم است که در آن باوزانی به معرفی شعر غنائی و مدیحه سرایی: قصیده و غزل (ص ۳۰۷-۵۲۶)، رباعی (ص ۵۲۷-۵۷۸)، مثنوی و مثنوی سرایان (ص ۵۷۹-۷۷۷)، و ادبیات مثنوی (ص ۷۷۹-۸۴۶) پرداخته است. در فصل چهارم که درازترین بخش کتاب است، باوزانی آغاز شعر فارسی و ریشه‌های آن را نشان می‌دهد، از قصیده سرایان بزرگ سخن می‌گوید، انواع مدایح و مرثی و اوصاف طبیعت و اندیشه‌های حکمی و عرفانی و مذهبی را با نقل نمونه‌هایی از شاعران مشهور و توضیح تلمیحات و تضمینها و استعارات و معانی قرآنی شرح بیان می‌کند، صور خیال بعیدالذهنی را که خواننده غربی رمز پیوندهای فکری و هنری نهفته در آن را آسان در نمی‌یابد، روشن می‌سازد، و همه جا کاربرد صنایع لفظی و معنوی و بهره‌گیری شاعر فارسی زبان را از عناصر کائنات همچون اجرام سماوی و عناصر طبیعی و سنگها و گلها و درختان و جانوران و نیز رموز قصص و افسانه‌های مذهبی و ملی ایرانی و غیر ایرانی را نشان می‌دهد، و سپس به تحلیل غزل و معرفی غزلسرایان پرداخته گفتاری مشبع درباره مولانا و سعدی و حافظ می‌آورد و پیش از شناساندن جامی، عبید زاکانی را که پدیده‌ای بی‌بدیل است معرفی می‌کند، و پس از جامی از سبک هندی سخن گفته این فصل را با بررسی بازگشت ادبی پایان می‌دهد. فصل مربوط به مثنوی سرایان نیز بسیار گسترده و دلکش نوشته شده است و در طی آن باوزانی بتفصیل از فردوسی و فخر گرگانی و نظامی و امیر خسرو و سنائی و عطار و رومی و چند تن دیگر سخن می‌گوید و عیب و هنر آثار هر کدام را از دیدگاه پژوهشگران غربی باز می‌نماید و نمونه‌هایی از بهترین یا دست کم مشهورترین قسمتهای این آثار را به ترجمه زیبای خویش نقل می‌کند.



اما هیچ کدام از این آثار، اگرچه نیاز دانشجویان را برآورده سازد، نمی‌توان گفت که کامل و جامع است و کل آثار بیکران نظم و نثر فارسی را از آغاز تا کنون در بر گرفته است. هر ساله در درون و بیرون مرزهای ایران آثاری قدیم که قبلاً یا شناخته نبوده یا مفقود به حساب می‌رفته است طبع می‌شود. دانشنامه میسری و هدایة المتعلمین فی الطب و سندباد نامه ظهیری سمرقندی و ترجمان البلاغة رادویانی و مثنویهای عبدی بیگ شیرازی و

دیوان بدر شروانی و نزهة المجالس و... که جنگی در سالهای پس از جنگ جهانی دوم «کشف» شده و به طبع رسیده است، مؤید این واقعیت است.

تدوین تاریخ کامل و جامع ادبیات فارسی که سراسر شعر و نثر ادبی این زبان را از آغاز تا کنون و در همه سرزمینها: ایران امروز، هند و پاکستان، افغانستان، تاجیکستان، ازبکستان و ترکمنستان و... در بر بگیرد، وظیفه‌ای است که از عهده یک نفر ساخته نیست و فقط با همکاری گروهی دانشمند محقق ایرانی و غیر ایرانی و پشتیبانی مالی و اداری دستگاههایی همچون دولت و دانشگاه و فرهنگستان و ناشران بزرگ امکان‌پذیر خواهد بود. و نیز باید توجه داشت که تاریخ ادبیات فارسی هنگامی آینه تمام‌نمای سخن فارسی خواهد بود که پیوسته از لغزشها و کمبودهای گذشته پیراسته گردد و آثار جدید ذوق و اندیشه و آفاق داوریهای هر نسلی را در خود ضبط نماید و به نسلهای آینده بسپرد.

بخش زبانها و تمدنهای خاور نزدیک، دانشگاه شیکاگو

یادداشتها:

- ۱ - در این باب به کتب و مقالات فراوان می‌توان رجوع کرد. از جمله، محمد قزوینی: «قدیمترین شعر فارسی»، بیست مقاله قزوینی، طهران ۱۳۳۲، ج ۱/۳۴-۴۵؛ ملک الشعراء بهار: «شعر در ایران»، بهار و ادب فارسی، بکوشش محمد گلبن، طهران ۱۳۵۱، ج ۱/۸۸-۱۰۶؛ ذبیح‌الله صفا: تاریخ ادبیات در ایران، تهران ۱۳۵۱، ج ۱/۱۶۳-۱۸۲؛ پرویز ناتل خانلری: وزن شعر فارسی، تهران ۱۳۴۵، ص ۵۶-۶۰.
- ۲ - بحث این مطلب را در کتب و مقالات متعدد به فارسی و دیگر زبانها می‌توان خواند. در این جا به تاریخ ادبیات در ایران تألیف استاد دکتر صفا مراجعه می‌دهیم. «علل توسعه ادب عربی»، «روایة و روات»، «علوم لسانی»، «علوم ادبی در قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم»، بترتیب جلد اول، صفحات ۱۲۰، ۱۲۲-۱۲۹ و ۳۵۲-۳۵۵.
- ۳ - رک. اشعار پراکنده قدیم‌ترین شعرای زبان فارسی، جلد دوم متن اشعار، بکوشش ژیلبر لازار. انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۱/۱۹۶۲. مجموع ابیاتی که از ۲۱ شاعر قدیم به دست آمده است، برطبق این مجلد ۱۲۱۹ بیت است که ۴۲۱ بیت آن از ابوشکور است و ۳۴۷ بیت از دقیقی (البته هزار بیت شاهنامه در این شمار نیامده است) و فقط ۴۵۱ بیت اثر ۱۹ شاعر دیگر است. رودکی نیز از این حساب بیرون است. در باب رودکی باید به تحقیق معروف سعید نفیسی مراجعه کرد و نیز: عبدالغنی میرزایف، ابو عبدالله رودکی و آثار منظوم رودکی، تحت نظر ی. براگینسکی. استالین آباد ۱۹۵۸.
- ۴ - لباب الالباب، بکوشش محمد قزوینی (جلد دوم) و ادوارد براون (جلد یکم). با تصحیحات جدید و حواشی و تعلیقات کامل بکوشش سعید نفیسی، تهران ۱۳۳۵/۱۹۵۶. برای شرح حال محمد عوفی رک. ترجمه مصطفی از محمد قزوینی، بیست تا سی و دو، نیز J. Matini: 'Awfī... Encyclopaedia Iranica, 3, 117-118.
- ۵ - مقدمه محمد قزوینی، ص چهارده (در چاپ نفیسی)؛ سعید نفیسی، آغاز سخن، ص شش (موارد ارجاع به لباب الالباب در این یادداشتها، چاپ نفیسی است).
- ۶ - به نقل قزوینی در همان اثر، ص شانزده: غلامعلی خان آزاد در مقدمه کتاب خود موسوم به خزانه عامره (تألیف در ۱۱۷۶/۱۶۶۵) می‌نویسد که «جمع تذکره نویسان متأخر در تحریر احوال شعراء اقدم القدما عیال او بند.»
- ۷ - رک. احمد گلچین معانی، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران ۱۳۵۰، ج ۲/۳۳۵-۳۳۸.

۸- هموز: «فهرست الفبایی اسامی تذکره‌ها برترتیب قرن تألیف»، تاریخ تذکره‌های فارسی، ۱۳۷۱-۱۳۷۲. باید به یاد داشت که مؤلف گرامی هر اثری را که در آن ذکری از شاعر یا شاعرانی رفته یا نمونه‌هایی از شعر فارسی نقل شده است اگرچه آن کتاب تذکره و تاریخ ادبیات نباشد، در این فهرست آورده است.

۹- Italo Pizzi: *Storia della Poesia Persiana*, Torino 1984

این کتاب در ۱۹۷۶/۱۳۵۵ بمناسبت پنجاهمین سال سلطنت خاندان پهلوی، زیر نظر دکتر محمد مقدم و مرحوم دکتر مصطفی انصاری در تهران تجدید طبع شد، علاوه بر چهل و نه اثر پر ارزش و نایاب دیگر.

پیتزی کتاب خود را به ۹ فصل تقسیم کرده است و در آنها، پس از فصل مقدمه، برترتیب در هشت فصل از شعر غنائی، شعر عرفانی، سعدی و حافظ، شعر حماسی، مثنویهای عاشقانه، اشعار اخلاقی و اندرز، جامی، شباهتها و پیوندهای شعر فارسی با شعر قرون میانه ایتالیا سخن رانده است. مؤلف مطالب هر فصل را فشرده و در بندهای شماره‌دار (شعر عرفانی ۱۲۱ بند، شعر غنائی ۱۴۵ بند، شعر حماسی ۱۵۰ بند...) شرح داده و سپس نمونه‌هایی از اشعار هر فصل را ترجمه کرده است.

۱۰- E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 volumes, Cambridge, University Press 1902-24.

۱۱- Hermann Ethé, "Neupersische Literatur," in *Grundriss der Iranischen Philologie*, Band 2, Strassburg, pp. 212-368.

۱۲- شبلی نعمانی، شعرالعجم، ۵ جلد، ۱۹۰۵-۱۹۱۸. ترجمه فارسی بوسیله سید محمد تقی فخر داعی گیلانی میان سالهای ۱۳۱۴ تا ۱۳۳۴ شمسی در تهران منتشر شده است. شرح حال شبلی در مقدمه جلد چهارم و خلاصه احوال او در مجله یادگار، جلد ۵، شماره ۳، ص ۵۱-۵۲ آمده است. دو جلد اول این کتاب پس از انتشار جلد اول کتاب براون به طبع رسید و براون در جلد دوم کتاب خویش آن را معرفی نمود (از سعدی تا جامی، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۳۱-۱۳۲)، و از آن پس، از آن بعنوان مرجعی موثق در تألیف خویش استفاده کرد.

۱۳- تاریخ ادبیات فارسی، تألیف میرزا محمد حسین خان فروغی اصفهانی ملقب به ذکاءالملک (متوفی ۱۳۲۵ قمری)، بضمیمه علم بدیع تألیف همو. باهتمام محمد علی فروغی و ابوالحسن قروغی، طهران ۱۳۳۵ ق. (تاریخ تذکره‌های فارسی).

۱۴- «تاریخ ادبیات زبان فارسی»، از عباس بن محمدعلی اقبال آشتیانی ست که در ۱۳۳۸ (کذا) خورشیدی بدان می‌پرداخت و می‌خواست در سه جلد آن را بنویسد. نسخه ما، جلد نخستین و از زمان کهن است تا ۳۳۱ و در پایان از غضابری رازی یاد کرده است. نستعلیق با حواشی خود اقبال در ۹۳۷ ص، ۴۹۹ برگ. («فهرست نسخه‌های خطی دانشکده ادبیات»، مجله دانشکده ادبیات [تهران] شماره ۱، سال ۸، ۱۳۳۹، ص ۵۶).

جلال الدین همائی: تاریخ ادبیات ایران از قدیمترین عصر تاریخی تا عصر حاضر، جلد اول و دوم مشتمل بر تاریخ ادبیات ایران از ازمئه قدیم تاریخی تا حمله مغول، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۰ (باوجود عبارت فوق بر صفحه عنوان کتاب، این هر دو جلد مقدمات تاریخی و ادبی را شرح می‌دهد و از نخستین شاعران تنها ابوالعباس مروزی، حنظله بادغیسی، ابن وصیف سگری، و ابو حفص سعدی را شناسانده است).

بدیع الزمان فروزانفر، سخن و سخنوران، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۰ ه. ش.

۱۵- محمد تقی بهار ملک الشعراء، سبک شناسی یا تاریخ تطوّر نثر فارسی، ۳ جلد، تهران ۱۳۲۱.

سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری، ۲ جلد، تهران ۱۳۴۴.

تاریخ ادبیات تألیف دکتر رضازاده شفق که کتابی درسی بود و سالها در دوره دوم دبیرستانهای ایران تدریس می‌گردید، در شمار کتابهای تحقیقی مورد بحث ما در این مقاله نیست.

۱۶- تاریخ ادبیات ایران، از فردوسی تا سعدی، ترجمه و حواشی به قلم فتح‌الله مجتبائی، تهران ۱۳۴۱، ص ۲۰۶.

۱۷- همان اثر، ص ۲۰۷ به بعد.

- Jan Rypka: *History of Iranian Literature*. Dordrecht-Holland 1968. - ۱۸
- Vera Kubičková: "Persian Literature of the 20th Century." *Ibid*, 355-418. - ۱۹
- Felix Taver: "Persian Learned Literature from its Beginnings up to End of the 18th-20th Century." *Ibid*. 421-482
- Jiří Bečka: "Tajik Literature from the 16th century to the present." *Ibid*, 485-605. - ۲۱
- Jiří Cejpek: "Iranian Folk-Literature" *Ibid*. - ۲۲
- Jan Marek: "Persian Literature in India", *Ibid*, 713-734. - ۲۳
- Jan Rypka: "An outline of Judeo-Persian Literature." *Ibid*, 737-740. - ۲۴
- Otakar Klima: "Avesta. Ancient Persian Inscriptions. Middle Persian Literature." *Ibid*. - ۲۵
3-65
- Antonio Pagliaro, Alessandro Bausani: *Storia della Letteratura Persiana*. Milano 1960. - ۲۶
- La Bisaccia dello Sheikh. Omaggio ad Alessandro Bausani Islamista Nel Sessantesimo. - ۲۷
Compleanno. Venezia, 29 maggio 1981. pp. 7-16
- ۲۸- نمونه‌ای از نوشته‌های او درباره‌ی غزل فارسی این مقاله است:
- "The Development of Form in Persian Lyrics". *East and West* (New series Vol.9, No.3, September 1958), pp. 145-153
- ۲۹- تعداد اسامی شاعران و نویسندگان فارسی زبان که رپیکا از زندگی و آثارشان، مفصل یا مختصر، یاد کرده است تقریباً به ۲۵۰ می‌رسد، درحالی که این رقم در کتاب باوزانی از حدود ۱۲۰ تا ۱۳۰ تجاوز نمی‌کند و فقط در مورد اجل مشاهیر ادبیات توجه بیشتری به شرح حالشان شده است.
- Storia della Letteratura Persiana*, pp. 151-152. - ۳۰

انوشیروان و بوزرجمهر در «گلستان» سعدی

زنده‌ست نام فرخ نوشیروان به خیبر
گرچه بسی گذشت که نوشیروان نماند

سعدی، گلستان

۱. دو شخصیت توأمان انوشیروان و بوزرجمهر از دیرباز در فرهنگ شفاهی و کتبی ایرانیان جای برجسته و متمایزی داشته‌است. این دو شخصیت که شاید برای اولین بار دقیقترین تفصیل چگونگی ساختن و پرداختنشان در شاهنامه فردوسی شکل گرفته است^۱ عمق ریشه‌ها و وسعت شاخ و برگشان از حدود مسلمات تاریخی فراتر رفته و به قلمرو اسطوره و خیال راه یافته‌است. پرداختن تدریجی این دو شخصیت توأمان را در طول تاریخ فرهنگ سیاسی ایران باید محل گذار یکی از ماندگارترین صبغه‌های مفروضات قومی ایرانیان دانست. از ادغام این دو عنصر اسطوره‌ای که یکی مظهر «عدل» و دیگری مظهر «خرد» بوده‌است، فرهنگ سیاسی ایران یکی از دیرپای‌ترین مسائل مبتلابه جوامع ایرانی، یعنی مسأله عدالت اجتماعی، را مورد تأمل و تفسیر قرار داده‌است. آنچه در پس داستانهای مربوط به این دو تن مشهود و جاری‌ست، وجدان خلّاق قومی و فردی ملتی‌ست که با زبان تمثیل و استعاره موجبات عملی عدالت اجتماعی و مرجعیت مشروع سیاسی را جستجو می‌کرده‌است.

اهمیت «گلستان» سعدی

۲. از اهمّ متون پایه‌ای که در آن داستانهای مربوط به انوشیروان و بوزرجمهر آمده‌است گلستان سعدی‌ست. تصنیف گلستان سعدی بسال ۶۵۶ هجری قمری بوده‌است.^۳ اقبال خاص و عام به گلستان از زمان تألیف آن تاکنون خود معرف و وسعت دامنه‌ای

می‌تواند بود که در آن حکایات و اشعار سعدی زبانه‌زد همگان بوده است. بقول زنده‌یاد دکتر غلامحسین یوسفی «بزودی آوازهٔ این کتاب در همه‌جا پیچید. خاص و عام آن را به مطالعه گرفتند و پسندیدند و قرنهاست در سراسر قلمرو زبان فارسی و بسیاری از کشورهای اسلامی و غیره آن را به درس می‌خوانند.»^۴ ترویج عمومی حکایات گلستان خود مؤید این نظر می‌تواند بود که تشکل فرهنگ سیاسی ایران تا حد قابل ملاحظه‌ای مدیون و مرهون ادبیات فارسی بوده است.^۵ ادبیات مکتوب فارسی را، که به هر حال با ادبیات شفاهی آن ارتباطی نزدیک و طبیعی دارد، باید در واقع محمل و مأوی قدیمترین لایه‌های تفکر قومی ایرانیان دانست. از قبل این ادبیات بوده است که پرجنب‌وجوش‌ترین ادوار تاریخی و دیرپای‌ترین تجارب قومی محک و معیارهایی معتبر برای ثبت و ضبط یافته است. داستانهای مربوط به انوشیروان و بوزرجمهر همچون بسیاری حکایات دیگر فی الواقع الفبای تعقل و تفکر تاریخی ایرانیان بوده است. شاید بسیار دور از واقعیت نباشد اگر امکان درک و استنباط تاریخی جوامع ایرانی را در واقع در گرو معانی و موازینی بدانیم که مفردات و ترکیبات این قبیل حکایات در ذهن عمومی ایرانیان اهمیت و اعتبار بخشیده است، دو عنصر «خرد» و «عدالت» که همچون دو پایهٔ استوار و وزین تمامی سنگینی فرهنگ سیاسی ایرانی بر آن استوار است صریح‌ترین بازنمودهای خود را در همین حکایات بوزرجمهر و انوشیروان یافته است.

۳. همان‌طوری که مرحوم دکتر یوسفی در اشاره به یکی از داستانهای انوشیروان بوزرجمهر در گلستان نوشته است، این قبیل قصه‌ها در واقع خود معرف مسائل و مقولات عدیده‌ای بوده است که جوامع ایرانی در ادوار مختلفهٔ تاریخ مبتلا به آن بوده‌اند. «همچنان که در دنیای واقعی، خوبیها و بدیها، زیباییها و زشتیها بسیار است و گاه در کنار هم، گلستان نیز اینهمه را در بر دارد و بصورتی بارز. جلوهٔ خاص گلستان در این است که این عالم رنگارنگ را جلو چشم ما مجسم کرده است. مثلاً می‌بینیم فرمانروایان در کشورداری شیوه‌های متفاوت داشته‌اند...»^۶ و یا در اشاره به گفتهٔ مصلحت‌آمیز دیگری از بوزرجمهر می‌گوید: «پیدا است که در این سخن بزرگمهر [که انجام کار معلوم نیست و رأی همگنان در مشیت است که صواب آید یا خطا. پس موافقت رأی ملک اولیتر است تا اگر خلاف صواب آید بعلمت متابعت او از معاتبت ایمن باشم.] مصلحت وقت و صیانت نفس بیشتر رعایت شده است تا جستجوی حقیقت. شاید در این حکایت نیز بتوان تصویری از خودکامگی حکام مغول را در زمان سعدی جلوه‌گر دید، خاصه وقتی می‌خوانیم که خلاف رأی ایشان اظهار نظر کردن، به تعبیر شیخ، «به خون خویش دست

شستن» بود،^۷ همچنان که دکتر یوسفی از این قبیل داستانها نتیجه گرفته است «این روح محافظه کاری و احتیاط — که در بسیاری از حکایات گلستان دمیده شده — نموداری ست از محیطی ناامن و بسیاری از واقعتهای آن زمان، و گرنه سعدی گفتن سخن حق را بارها ستوده است.»^۸ قدر مسلم آن است که داستانهای مربوط به انوشیروان و بوزرجمهر محمل معتبر و حساسی بوده است که از خلال آنها دانای شیراز می توانسته است به مسائل عدل و خرد پردازد.

انوشیروان و بوزرجمهر در «گلستان» سعدی

۴. اولین بار که در گلستان نامی از انوشیروان برده می شود در حکایت دوم است از باب اول «در سیرت پادشاهان». در این حکایت یکی از ملوک خراسان محمود سبکتگین را به خواب چنان دید که جمله وجود او ریخته بود و خاک شده مگر چشمان او که همچنان در چشمخانه می گردید و نظر می کرد.»^۹ در تأویل این خواب که «سایر حکما از تأویل آن فروماندند» درویشی می گوید که «هنوز نگران است که مُلکش با دگران است.» در ادامه همین داستان است که سعدی بیت زیر را شاهد مثال می آورد که:

...زنده ست نام فرخ نوشیروان به خیر گرچه بسی گذشت که نوشیروان نماند...^{۱۰}

جالب توجه است که مقدمه اشاره به نام انوشیروان همان طرح و داستان خوابی ست که دیگران از تعبیر آن باز مانده اند و نوبت به «درویشی» می رسد که در واقع حکم همان بوزرجمهر را دارد که از داستانهای شاهنامه می دانیم، او نیز از پس خوابی که انوشیروان دیده و دیگران از تعبیر آن باز مانده بودند به دربار پادشاه ایران راه می یابد.^{۱۱} پس تقابل «یکی از ملوک خراسان» و «درویشی» که خواب او را تأویل می کند در واقع همان تکرار الگوی انوشیروان و بوزرجمهر است.

۵. چهار بیت شعری را که سعدی در این حکایت بعنوان نتیجه می آورد تداخل صدای درویش و حکمت خود سعدی ست که «بس نامور به زیر زمین دفن کرده اند/ کز هستیش به روی زمین بر نشان نماند.»^{۱۲} این بیت و نیز بیت بعدی خود مقدمه ای ست بر فنای جهان. «و ان پیر لاشه [را] که سپردند زیر خاک/ خاکش چنان بخورد کز او استخوان نماند.»^{۱۳} اما در مقابل فنای جسم بقای نام خیر خسرو انوشیروان است که محمل کلام درویش/ سعدی/ بوزرجمهر می شود. «زنده ست نام فرخ نوشیروان به خیر/ گرچه بسی گذشت که نوشیروان نماند.»^{۱۴} نتیجه آن که حرف آخر درویش به یکی از ملوک خراسان (و یا سعدی به خوانندگان) و یا بوزرجمهر به انوشیروان) آن است که

«خیری کن ای فلان و غنیمت شمار عمر/ زان پیشتر که بانگ برآید فلان نماند.»^{۱۵} ادغام صدای سه گانه درویش و سعدی و بوزرجمهر مآلاً راه به نتیجه واحدی می برد که عبارت است از یادآوری فنای جهان و تذکار آن که «خیری کن ای فلان». بدین ترتیب دامنه نفوذ خرد بوزرجمهر از حیطة محدود عملکرد عدل انوشیروان فراتر رفته و چون نمونه ای ایده آل به روابط بین درویش و یکی از ملوک خراسان راه می یابد و از آن نیز گذشته، از طریق حکایت سعدی به دایره وسیعتری از تأویل و تخلق عام نشر و بسط پیدا می کند.

۶. دومین حکایتی که در گلستان در آن از انوشیروان یادی شده حکایت نوزدهم از باب اول است «در سیرت پادشاهان». بر اساس این داستان انوشیروان روزی در شکارگاهی صیدی کباب کرده غلامی را به روستا به جستجوی نمک می فرستد و به او خاطرنشان می کند که «زینهار تا نمک به قیمت بستانی تا رسمی نگردد و دبه خراب نشود.»^{۱۶} در جواب این سؤال که «این قدر چه خلل کند؟» انوشیروان می گوید: «بنیاد ظلم در جهان [اول] اندک بوده است و به مزید هرکس بدین درجه رسیده است.»^{۱۷} بر خلاف حکایت اول که انوشیروان و بالطبع یکی از ملوک خراسان در جهت دریافت خرد بوزرجمهر و یا درویش قرار گرفته اند، در این حکایت انوشیروان خود منشأ خرد خسروانی است. این خود انوشیروان است که صدای وزیر خردمند خویش را درونی کرده، می گوید که «بنیاد ظلم در جهان [اول] اندک بوده است و... الخ.» تداخل دو صدای انوشیروان و بوزرجمهر در یکدیگر که در شاهنامه نیز موارد عدیده مشابهی دارد،^{۱۸} مؤید توفیق فرهنگ سیاسی ایران است در تشکیل و تبیین دو عنصر توأمان عدل و خرد که در واقع یادآور همان مقوله فیلسوف/ پادشاه در فلسفه افلاطون و دیگران است.^{۱۹}

۷. همین حکایت اما خود پایه حکمت سعدی است که این بار با ادغام صدای انوشیروان و بوزرجمهر می گوید:

اگر زباغ رعیت ملک خورد سببی برآورد غلامان او درخت از بیخ
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ^{۲۰}

قدرت نفوذ کلام سعدی را پس از تصنیف این حکایت در گلستان نه فقط در جزالت سخن خود او که می باید در تداخل و ادغام صولت عدل نوشیروانی و نیز حرمت خرد بوزرجمهری جستجو کرد. این قبیل گسترش تصاعدی نفوذ کلام است که دامنه عملکرد اندیشه ای را در یک فرهنگ سیاسی توسعه می دهد. با انتساب این عبارات و حکایات به پادشاهی که معروف خاص و عام در عدالت و خرد بوده است، سعدی در واقع نمونه و

الگویی استوار برای عدالت اجتماعی و خرد عملی در محدودهٔ فرهنگ سیاسی خود فراهم می‌آورد چه انتساب اقوال حکیمانه مستقیماً به خود بوزرجمهر باشد چه به تالی توأمان او در کسری انوشیروان، نفوذ کلام سعدی هیبت و حرمت دو عنصر اسطوره‌ای را در فرهنگ سیاسی ایران به مدد گرفته و در واقع مبلغ و مروج دو ایده‌آل بهم پیوستهٔ عدل و خرد می‌گردد. بنابراین دو موجود نمادین «انوشیروان» و «بوزرجمهر» در گلستان همچنان که در منابع دیگر بیش از آن که معرف «شاه» و «وزیر» باشند در واقع مبین دو فضیلت اساسی در فرهنگ سیاسی ایرانند، یکی عدالت و دیگری خردمندی. بنابراین ایده‌آل توأمان «عدالت» و «خرد» — که «انوشیروان» و «بوزرجمهر» را باید دو نمایندهٔ سمبلیک آن دانست — بی‌شک دو پایه و محور اصلی در مشروعیت و مرجعیت سیاسی در فرهنگ سیاسی ایران را تشکیل می‌دهد. مشروعیت، و یا عدم مشروعیت حکومت‌های جاری در تاریخ از این جهت همواره در گرو تطابق عینی یا ضمنی آنها با این محک معتبر در فرهنگ سیاسی ایران بوده است.

۸. سومین حکایتی که در گلستان سعدی حاوی اشاره‌ای به انوشیروان است حکایت سی و یکم از باب اول «در سیرت پادشاهان» است. در این حکایت شخصیت بوزرجمهر نیز برای اولین بار در کنار انوشیروان پدیدار می‌گردد. سعدی می‌گوید «وزرای انوشیروان در مهمتی از مصالح مملکت اندیشه همی کردند و هر یک رای همی زدند.»^{۲۱} خود انوشیروان هم مآلاً رأی دارد که بوزرجمهر همان را بر می‌گزیند و در جواب وزیران دیگر که «در خفیه» از او می‌پرسند «رای ملک [را] چه مزیت دیدی بر فکر چندین حکیم؟» می‌گوید «بموجب آن که [انجام] کار معلوم نیست و رای همگنان در مشیت است که صواب آید یا خطا. پس موافقت رای ملک اولیتر است تا اگر خلاف صواب آید بعلیت متابعت او از معایت ایمن باشم.»^{۲۲} اهمیت این حکایت در آن است که انوشیروان خود در کنار هر یک از وزرا صاحب رأی جداگانه است. از این نظر انوشیروان بار دیگر به عنصر خردمندی خود باز می‌گردد، یا به عبارت دقیقتر نزدیک می‌شود. جالب توجه است که مآلاً بوزرجمهر نظر خود را مطابق نظر انوشیروان اعلام می‌کند. اگرچه در این حکایت این عمل بوزرجمهر جنبه‌ای مصلحت‌آمیز دارد، اما تداخل و تبادل نظریات و بالطبع دو هویت انوشیروان و وزیر خردمندش سابقه‌ای دیرینه دارد و حداقل تا منابع شاهنامهٔ فردوسی قابل ردیابی است.^{۲۳} تکرار این قبیل تشابهات و تداخلات صدا و تمثیل انوشیروان و بوزرجمهر است که ما را بتدریج به مفهوم توأمان فیلسوف/ پادشاه در فرهنگ سیاسی ایران نزدیک می‌کند.

۹. نتیجه‌گیری سعدی از این حکایت که انعکاس صدای انوشیروان/ بوزرجمهر نیز هست، اما مؤید تسلیم‌پذیری نهایی خرد است در برابر قدرت صرف که ضرورتاً مبتنی بر عدالت نمی‌تواند بود. این اعتراف بوزرجمهر که

خلاف رای سلطان رای جُستن به خون خویش باشد دست شستن
اگر خود روز را گوید شب است این ببايد گفتن اینک ماه و پروین^{۲۴}

تسلیم نهائی وجه خرد تمثیل توأمان انوشیروان/ بوزرجمهر است به وجه قدرت. البته این امر قابل توجه است که بر اساس منطق حکایت، انوشیروان خود صاحب رأی حداقل در ردیف دیگر وزراست. در جواب سؤال وزیران که «در خفیه» از بوزرجمهر می‌پرسند «رای ملک [را] چه مزیت دیدی بر فکر چندین حکیم؟» وزیر خردمند در بدو امر جوابی مستدل دارد «که [انجام] کار معلوم نیست و رأی همگنان در مشیت است که صواب آید یا خطا.» یعنی از نظر بوزرجمهر، انوشیروان همان قدر در خطا و یا صواب می‌تواند بود که «چندین حکیم». پس همراهی بوزرجمهر با انوشیروان می‌تواند از حداقل منطق نظری انوشیروان برخوردار باشد. مع‌هذا در ابیات نتیجه ما شاهد تسلیم بلاشرط عنصر خرد هستیم تا جایی که اگر سلطان روز روشن را شب گوید، خود بوزرجمهر ماه و پروین را در آسمان شب جستجو خواهد کرد. این پایین‌ترین نقطه حقیضی ست که خرد بوزرجمهری بدان تن می‌توانستی داد.

۱۰. بار دیگر در همین باب اول گلستان در حکایت سی و هفتم یادی از انوشیروان می‌شود: «یکی مژده آورد پیش انوشیروان عادل که: خدای تعالی فلان دشمنت برداشت. گفت هیچ شنیدی که مرا فرو گذاشت؟»^{۲۵} این حکایت بازگشت دوباره‌ای است به دو عنصر توأمان خرد و عدالت در انوشیروان. سخن سعدی در واقع زبان حال انوشیروان است که «اگر بمرد عدو، جای شادمانی نیست/ که زندگانی ما نیز جاودانی نیست.»^{۲۶} در این حکایت عنصر خرد درونی انوشیروان شده و در واقع باعث تحکیم عنصر عدالت اوست. آن «یکی» که مژده مرگ دشمن انوشیروان را برای او آورده، خود البته نماینده ملموس چاپلوسی و چاکری است که اغلب باعث تشدید لجام گسیختگی ارباب قدرت می‌تواند بود. این نهیب درون انوشیروان (که طبق منطق جدلی تمثیل توأمان عدالت/ خرد خود صدای بوزرجمهر است) که «هیچ شنیدی که مرا فرو گذاشت» نتنها جواب دندان شکنی به آن «یکی» چاپلوس است بلکه خود محک تحکیم متعادل دو کفه عدالت و خرد می‌تواند بود. این حکایت، بنابراین نقطه متقابل حکایت قبلی است که در آن عنصر خرد عنان یکه تازی به قدرت پادشاه داده و ضرورتاً عنصر عدالت را مردود

ساخته است.

۱۱. در جمهور افلاطون هنگامی که سقراط مقوله «فیلسوف/ پادشاه» را معرفی می کند با کمال احتیاط و تردید سخن می گوید. در مکالمه با گلاکون در کتاب پنجم جمهور قبل از معرفی مفهوم فیلسوف/ پادشاه، سقراط از راه حل پیشنهادی خود جهت تحقیق مدینه فاضله با عباراتی نظیر «نه چندان ساده ولی در عین حال ممکن» یاد می کند.^{۲۷} همچنین تهور پیشنهاد چنین مقوله ای را، که جهت تحقیق مدینه فاضله یا پادشاهان باید فیلسوف شوند یا فیلسوفان پادشاه، با شناور شدن و مواجهه با موجی سهمگین یکی می داند.^{۲۸} مع هذا با ترس از استهزاء و تمسخر حصار است که سقراط عبارت معروف خود را درباره مفهوم توأمان فیلسوف/ پادشاه به زبان می آورد.^{۲۹} در حکایات ایرانی اما با تمثیل دو موجود بظاهر مجزا یعنی «انوشیروان» و «بوزرجمهر» چنین بنظر می رسد که تلفیق و تطبیق آن دو عملی تر بنظر می رسد. با وجود این تردید و تأمل سقراط را در ارائه مفهوم فیلسوف/ پادشاه هنگامی که ما شاهد یکی از دو تمثیل فوق بتنهایی (یعنی انوشیروان بدون بوزرجمهر و یا برعکس) هستیم بهتر می توان دریافت. جای تردید نیست که همان گونه که از فحوای کلام و نیز گهگاه از صراحت عبارت حکیم فرزانه یونان برمی آید، تطابق این دو فضیلت که مآلاً متضمن عدالت اجتماعی می تواند بود بسادگی میسر نیست، همین مهم را ما در نوسانهای روابط بین انوشیروان و بوزرجمهر نیز شاهدیم.

۱۲. آخرین باری که از کسری انوشیروان و وزیر خردمند او در گلستان یاد می شود در حکایت سی و هشتم است در همان باب اول. «گروهی حکما در حضرت کسری به مصلحتی در سخن می گفتند و بزرجمهر که مهتر ایشان بود خاموش بود. گفتند: چرا با ما در این بحث سخن نمی گویی؟ گفت: وزرا بر مثال اطباءند و طبیب دارو ندهد جز سقیم را. پس چون می بینم که رأی شما بر صواب است مرا بر سر آن [سخن] گفتن حکمت نباشد.»^{۳۰} نکته قابل توجه در این حکایت فقط سکوت بوزرجمهر نیست. انوشیروان نیز در واقع ساکت مانده است. در عبارت «گروهی حکما در حضرت کسری به مصلحتی در سخن می گفتند» هیچ دلیلی بر سخن گفتن کسری وجود ندارد. سخن گفتن دیگر حکما «در حضرت» او بوده است. سکوت توأمان کسری و بوزرجمهر خود البته مقدمه حکمت سعدی است که

مرا در وی سخن گفتن نشاید
اگر خاموش بنشینم گناه است^{۳۱}

چو کاری بی فضول من برآید
وگر بینم که نابینا و چاه است

حکمت این عبارت در واقع در قدرت تشخیصی ست که انوشیروان/بوزرجمهر را وامی‌دارد که سکوت و سخن به تعادل بدارند، همان منطق متکاملی که سعدی خود در جای دیگر گلستان گفته است:

دو چیز طیره عقل است: دم فرو بستن به وقت گفتن و، گفتن به وقت خاموشی^{۳۲}
 ۱۳. سکوت و یا سخن توأمان انوشیروان و بوزرجمهر در جهت تقویت هویت متداخل آنهاست. در این جا بد نیست به اصل عبارت سقراط در جمهور افلاطون توجه کنیم:

مگر آن که فلاسفه پادشاه شوند و یا پادشاهان و شاهزادگان این جهان روح و قدرت فلسفه را بدست آورند، و مآلاً قدرت سیاسی و خرد در عنصر واحدی جمع گردد، و نیز آنان که طبیعتی حقیرتر داشته و یکی از این دو مقصد را منهای دیگری دنبال می‌کنند مجبور به کناره‌گیری نگردیده‌اند، هیچ شهری — نه، بلکه نژاد انسانی حتی — از شرور خویش صافی نخواهد گشت. فقط در آن صورت است که این کشور ما [یعنی مدینه فاضله] امکان حیات یافته و روز روشن را خواهد دید.^{۳۳}

همان گونه که از متن عبارت سقراط نیز بر می‌آید ایده آل «فیلسوف/ پادشاه» می‌بایستی مآلاً از تطبیق ماهوی و وجودی این دو عنصر مجزاً حاصل شود. اشارات متعدده تمثیلی به تلفیق و یگانگی — سکوت و یا سخن توأمان — انوشیروان و بوزرجمهر نیز می‌بایستی از قبیل همین گونه تداخل هویت باشد.

۱۴. جالب توجه است که تمامی پنج باری که از انوشیروان و یا از انوشیروان و بوزرجمهر در گلستان یاد شده همه در باب اول، «در سیرت پادشاهان» است. این امر خود مبین و یژگی خاص گلستان سعدی در ترویج مقوله فیلسوف/ پادشاه در گستره وسیعتری از اقبال و مشروعیت فرهنگی ست. بدین سبب گلستان سعدی را بطور قطع یکی از ارکان اساسی فرهنگ سیاسی ایران می‌توان شناخت. اقبال عام، کثرت نسخ خطی، وفور برگزیده حکایات و اشعار، و نیز استفاده از متن آن، جهت تعلیم زبان فارسی از جمله نشانه‌های عدیده‌ای ست که گلستان را تا دوردست‌ترین نقاط وجدان عمومی ایرانیان و فارسی زبانان جایگزین ساخته است. جایگزینی حکایات مربوط به انوشیروان و بوزرجمهر در باب «در سیرت پادشاهان» در واقع اندیشه «فیلسوف/ پادشاه» را جزء ذات وجودی مشروعیت اعلی سیاسی در فرهنگ سیاسی ایران می‌کند. کمتر حکایتی در این باب از گلستان است که به نحوی با اصل عدالت و خردمندی ارتباط مستقیم و غیر

مستقیم نداشته باشد. این مهم را می توان گسترش همه شمول اندیشه فیلسوف/ پادشاه در سرتاسر تفکر و عملکرد سیاسی ایران دانست.

۱۵. از بوزرجمهر همچنان نیز یادی شده است در دیباچه گلستان. ۳۴ «... وقتی جمعی [حکمای هندوستان] در فضیلت بزرجمهر سخن می گفتند و به آخر جز این عیش ندانستند که در سخن گفتن بطیء است یعنی درنگ بسیار می کند [و مستمع را بسی منتظر می باید بودن تا وی تقریر سخنی کند]. بزرجمهر بشنید و گفت: اندیشه کردن که چه گویم به از پیشمانی خوردن که چرا گفتم،

سخنبدان پرورده، پیر کهن	بیندیشد، آن گه بگوید سخن
مزن بسی تأمل به گفتار دم	نکو گو و گردیر گویی چه غم؟
بیندیش و آن گه برآور نفس	وزان پیش بس کن که گویند بس
به نطق آدمی بهتر است از دواب	دواب از تو به، گر نگوئی صواب ۳۵

این حکایت که در واقع تکرار همان مضمون حکایت «گروهی حکما در حضرت کسری به مصلحتی در سخن می گفتند...» است، مقوله سکوت و سخن بجا و بموقع را تأکید می کند. اما اشاره این حکایت به «حکمای هندوستان» (که تالی اشاره شاهنامه است به فرزندگان روم که جعبه در بسته ای را جهت امتحان درایت کسری برای او می فرستند و باز هم بوزرجمهر است که از عهده علما بر می آید) نشانه رسیدن شهرت فضیلت وزیر خردمند است به اقصی نقاط عالم. گسترش عرضی حکمت فرزانه ایرانی در واقع نکته تأکیدی است بر حقانیت عام و کلی او. این قبیل اشارات را باید تمثیلات گویای یک فرهنگ سیاسی جهت حقانیت عام بخشیدن به فرضیه های خاص بشمار آورد. اگر حکمت فیلسوف/ پادشاه ایرانی شرق و غرب و مرکز عالم را تحت سیطره خود درآورده باشد، این مهم بیش از هر چیز نشانه اعتبار ازلی مبانی آن حکمت است.

حکایات انوشیروان و بوزرجمهر در «گلستان» سعدی و برخی منابع آن

۱۶. در انتقال برخی از این حکایات و ابیات از منابع قبلی به گلستان، یا آنچه را مرحوم علامه قزوینی از آن با عبارت «توارد الخاطرن» یاد کرده است، ما شاهد جریان سیال اندیشه های مشخصی در فرهنگ سیاسی ایران هستیم. ۳۶ همان طوری که زنده یاد دکتر یوسفی خاطر نشان ساخته است شهرت انوشیروان به عدل که در گلستان سعدی منعکس است در ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب ابومنصور عبدالملک بن محمد ثعالبی (متوفی ۴۲۹ ه.ق.) اشارات عدیده دارد. ۳۷ همچنین است اشاره علامه قزوینی که دو

بیت مندرج در گلستان

آن خسروان که نام نکو کسب کرده‌اند رفتند و یادگار از ایشان جز آن نماند
 نوشین روان اگرچه فراوانش گنج بود جز نام نیک از پس نوشین روان نماند^{۳۸}
 را انعکاس همین ابیات در راحة الصدور راوندی می‌داند.^{۳۹} دکتر یوسفی همچنین این دو
 بیت را در لباب الالباب عوفی نیز ردیابی کرده است.^{۴۰} این دو بیت سعدی نیز در
 گلستان:

نکنند جوژ پیشه سلطانی که نیاید ز گرگ چوپانی
 پادشاهی که طرح ظلم افگند پای دیوار مُلک خویش بکنند^{۴۱}
 یادآور این عبارت منسوب به انوشیروان است در ثمار القلوب: «إِنَّ الْمَلِكَ إِذَا كَثُرَتْ
 أَمْوَالُهُ مِمَّا يَأْخُذُ مِنْ رِعِيَّتِهِ كَأَنَّ كَمَنْ يُعْمِرُ سَطْحَ بَيْتِهِ بِمَا يَقْتُلُ مِنْ قَوَاعِدِ بِنْيَانِهِ.»^{۴۲}
 دکتر یوسفی همچنین ردّ این شعر سعدی را که
 منشین ترش از گردش آیتام که صبر تلخ است ولیکن بر شیرین دارد^{۴۳}
 به این قول انوشیروان که «الصَّبْرُ صَبْرٌ كَاسِيهِ وَعَاقِبَتُهُ عَسَلٌ» مندرج در التّشبیّهات ابن
 ابی‌عون دنبال کرده است.^{۴۴} شایان توجه است که این تواتر اقوال همان قدر در حق
 کسری انوشیروان جاری است که در حق بوزرجمهر، کما این که این بیت سعدی که
 دوست مشمار آن که در نعمت زند لاف یارتی و برادر خواندگی
 دوست آن دائم که گیرد دست دوست در پریشان‌حالی و درماندگی^{۴۵}
 یادآور قول مشابهی است که ابوالمظفر بلخی در الدراسات الادبیه به بوزرجمهر نسبت
 می‌دهد.^{۴۶} این تواتر اقوال خود مؤید دامنۀ وسیع اندیشه فیلسوف/ پادشاه در متون متقدم
 فرهنگ سیاسی ایران است. اما ارزیابی چگونگی هریک از این اقوال را باید محدود به
 متون واحدی کرد که طی آنها جوانب مختلفۀ اندیشه «فیلسوف/ پادشاه» در فرهنگ
 سیاسی ایران مجال رشد و تعمیم داشته است.

برخی نتیجه‌گیریهای مقدماتی

۱۷. در گلستان سعدی ما شاهد تداوم موضوعی مقوله «فیلسوف/ پادشاه» در فرهنگ
 سیاسی ایران هستیم. این مقوله که از دیرباز در اندیشه سیاسی ایرانیان شکل گرفته و
 تعمیم یافته است در گلستان سعدی اقبال عام و گسترش قابل ملاحظه‌ای پیدا می‌کند.
 کلام شیوا و سخن رسای فرزانه شیراز این اندیشه اساسی را اعتبار و تداوم بخشیده،
 عملکرد آن را در تجارب تاریخی به محک نقد می‌کشد. مهمترین نقش سعدی در این

مورد، تعمیم مقوله «فیلسوف/ پادشاه» به فصل مهمی در گلستان «در سیرت پادشاهان» است. این تعمیم موجب پیدایش یکی از مهمترین متون اساسی در فرهنگ سیاسی ایران شده است زیرا این باب از گلستان را باید یکی از دیر پای ترین معیارهای استدراک مشروعیت سیاسی در ایران بشمار آورد. «در سیرت پادشاهان» در واقع خود دستورالعملی بوده است برای امکان حکومت عدل آمیخته با خرد که بر اساس آن عملکرد واقعی پادشاهان و سلاطین می توانسته به محک نقد و اعتبار درآید. با به کارگیری صدای توأمان انوشیروان/ بوزرجمهر، سعدی امثال و حکم خود را صورتی جاودانی و جهانی بخشیده است. ابیاتی که در خاتمه حکایات مربوط به انوشیروان/ بوزرجمهر آمده در واقع تداوم صدای این دو عنصر توأمان در صدای دانای شیراز است. بدین ترتیب اندیشه دیر پای فیلسوف/ پادشاه که بطور قطع یکی از رموز اصلی دریافت دقیق فرهنگ سیاسی ایران است از قرن هفتم بعد، همچنان که به صورت دیگر در ادوار دیگر، پایگاه برجسته ای را در روند تاریخی اقوام ایرانی برای خود تثبیت می کند.

بخش زبانها و فرهنگ خاورمیانه، دانشگاه کلمبیا

تعلیقات:

- ۱ - برای بحثی مقدماتی پیرامون چگونگی روابط انوشیروان و بوزرجمهر در شاهنامه رجوع کنید به مقاله نگارنده تحت عنوان «فرهنگ سیاسی «شاهنامه»: اندیشه سیاسی فیلسوف/ پادشاه در سلطنت خسرو انوشیروان» (ایران شناسی، سال دوم، شماره ۲، تابستان ۱۳۶۹). صص ۳۲۱-۳۴۱.
- ۲ - متن گلستان مورد استناد در این مقاله، نسخه تصحیح زنده یاد دکتر غلامحسین یوسفی ست تحت عنوان گلستان سعدی (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۸).
- ۳ - برای شرحی پیرامون احوال و آثار سعدی رجوع کنید به تاریخ ادبیات در ایران دکتر ذبیح الله صفا (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸) جلد سوم، بخش اول، صص ۵۸۴-۶۲۲.
- ۴ - رجوع کنید به گلستان سعدی، ص ۱۷
- ۵ - این مهم را پیش از این نیز آن لمبتن در کتاب زیر خاطر نشان ساخته است:
Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1981), p.xvi
- ۶ - گلستان، ص ۳۱
- ۷ - گلستان، ص ۳۴
- ۸ - گلستان، ص ۳۴
- ۹ - گلستان، ص ۵۹
- ۱۰ - گلستان، ص ۵۹
- ۱۱ - رجوع کنید به شاهنامه فردوسی، تصحیح ژول مول (تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۳)، جلد ششم، صص ۱۲۲ بعد.

- ۱۲ - گلستان، ص ۵۹
- ۱۳ - گلستان، ص ۵۹
- ۱۴ - گلستان، ص ۵۹
- ۱۵ - گلستان، ص ۵۹
- ۱۶ - گلستان، ص ۷۴
- ۱۷ - گلستان، ص ۷۴
- ۱۸ - رجوع کنید به «فرهنگ سیاسی (شاهنامه)» - زیر نویس ۱ - بخصوص ص ص ۳۲۹-۳۳۵.
- ۱۹ - رجوع کنید به همان مرجع، ص ص ۳۳۶-۳۳۷.
- ۲۰ - گلستان، ص ۷۴
- ۲۱ - گلستان، ص ۸۱
- ۲۲ - گلستان، ص ۸۱
- ۲۳ - رجوع کنید به تملیقه شماره ۱۸.
- ۲۴ - گلستان، ص ۸۱
- ۲۵ - گلستان، ص ۸۳
- ۲۶ - گلستان، ص ۸۳
- ۲۷ - جمهور، افلاطون، 5.473c Sq.
- ۲۸ - همان مرجع.
- ۲۹ - همان مرجع.
- ۳۰ - گلستان، ص ۸۳
- ۳۱ - گلستان، ص ۸۳
- ۳۲ - گلستان، ص ۵۳
- ۳۳ - جمهور افلاطون، 5.473c ترجمه فارسی از متن انگلیسی رساله است.
- ۳۴ - گلستان، ص ۵۶
- ۳۵ - گلستان، ص ۵۶
- ۳۶ - رجوع کنید به بحث جالب زنده‌یاد دکتر یوسفی در باب بعضی از این انتقالات در توضیح مندرج در ص ۲۳۷ گلستان سعدی تصحیح ایشان.
- ۳۷ - همان مرجع، ص ۲۳۷؛ و نیز رجوع کنید به نمار القلوب فی المضاف و المنسوب ابومنصور عبدالملک بن محمد ثمالی (قاهره، ۱۳۲۶ ه.ق.).
- ۳۸ - ضبط دکتر یوسفی از این دو بیت در گلستان متفاوت است، رجوع کنید به گلستان سعدی، ص ۵۹.
- ۳۹ - رجوع کنید به یادداشتهای قزوینی، بکوشش ایرج افشار (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۳)، جلد ششم، ص ۲۸۴. اشاره علامه قزوینی به ابیات مندرج در راحة الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق محمد بن علی بن سلیمان الراوندی‌ست (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۴)، ص ۶۲.
- ۴۰ - گلستان سعدی، ص ۲۳۷. همین تقارن را دکتر زرین کوب در یادداشتهای خود بر گلستان تصحیح میرزا عبدالعظیم خان گرگانی نیز آورده است. رجوع کنید به «یادداشتهای حاشیه گلستان» در نه شرقی، نه غربی، انسانی (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۳)، ص ۲۰۴.
- ۴۱ - گلستان، ص ۶۴.
- ۴۲ - به نقل از توضیحات دکتر یوسفی در همان مرجع، ص ۲۵۹. علامه قزوینی این عبارت را در محاضرات

الادبایه راغب اصفهانی نیز ردیابی کرده است. رجوع کنید به همان مرجع، ص ۲۵۹، و نیز به اشاره مشابهی در مقاله «زندگانی بشری» مرحوم مجتبی مینوی در تاریخ و فرهنگ (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۲) ص ص ۴۵۶-۴۵۷.

۴۳ - گلستان، ص ۷۱

۴۴ - گلستان، ص ۲۸۳

۴۵ - گلستان، ص ۷۱

۴۶ - بنا به تحقیق دکتر یوسفی در همان مرجع، ص ۲۸۱، همچنین است اشارات مشابهی در حدیقة الحقیقة سنائی که می فرماید: «دوستان را به گاه سود و زیان/ بتوان دید و آزمود توان» و بسیاری منابع دیگر که در مرجع فوق آمده است.

با «نشأه جام»

نگاهی به مجموعه شعر استاد صفا

همه کسانی که استاد ذبیح الله صفا را می شناسند و با آثار ارزشمند او آشنایی دارند و از مطالعه آن بهره ور گردیده اند، او را پهلوان عرصه تحقیق ادبیات و فرهنگ ایرانی (در ایران و در قلمرو زبان پارسی) می شناسند و حق دارند. بی شک نگارنده که اکنون سالهاست تا علاوه بر خوشه چینی از خرمن دانش و تجربه آن مرد بزرگ، افتخار شاگردی خاص و ارادت عمیق و همکاری در حد برداشتن برخی از موانع از سر راه تحقیق و تتبع و نشر آثارشان را داشته، بیش از هر کس با حکم بالا موافق است؛ اما اینک که استاد قدم در هشتادمین بهار زندگانی می گذارد و در «جشن نامه» ای که به همین بهانه به ایشان تقدیم می شود سهم اندکی به بنده داده شده، بر آنم تا نگاهی به مجموعه شعر استاد، که محتمل است بسیاری از خوانندگان عزیز آن را ندیده باشند، بیفکنم و در این بازنگری خواننده گرامی را با خود به گشت و گذاری در باغ پرطراوت شعر او ببرم.

دکتر صفا در بهار سال ۱۲۹۰ شمسی در شه میرزاد، منطقه ییلاقی میان سمنان و بابلسر، در خانواده ای چشم به جهان گشود که همه افراد آن در درستی و ایمان و صفا زبازند شهروندان و آشنایان خود بودند. او خود بارها از اشتیاقی که در عهد طفولیت به آموختن خط و خواندن و نوشتن در جانش خانه کرده بود، برای بنده سخن گفته است و از

خاطرهٔ نخستین روزی که بر قلمدوش مستخدم باوفای خانه نشست و سر و دوش خود را، در فاصلهٔ راه تا به خانهٔ ملباشی محله، زیر پوششی مخفی نمود تا از رطوبت نم نم باران بهاری در امان بماند، حکایت‌های شیرین و به‌یاد ماندنی نقل کرده است. استاد در ضمن یادآوری آن خاطرات یک بار فرمود نخستین شعرش را وقتی به روزنامه داد که کلاس دوم دبیرستان را می‌گذراند. اکنون عنوان آن شعر را که تجدید چاپ نشده است به خاطر ندارم پس بهتر است به مجموعهٔ نشأهٔ جام، که منتخب دیوان شعر اوست و بسال ۱۳۵۵ از سوی انتشارات امیرکبیر در تهران به طبع رسیده، برگردم و اگرچه در آن هنگام که آن برگزیدهٔ اشعار چاپ می‌شد مورد مشورت استاد بودم و برخی از شعرهای به چاپ ندادهٔ وی را دیده‌ام، ترجیح می‌دهم برای آنچه در این‌جا می‌نویسم به آن مجموعه استناد جویم.

قدیمترین شعری که در نشأهٔ جام وارد شده از سال ۱۳۰۹ شمسی یعنی نوزده سالگی شاعر است که کلاس سوم متوسطه را می‌گذراند. این قطعه «نالاهٔ شاعر» نام دارد و نخستین بار در روزنامهٔ اقدام (به مدیریت شادروان عباس خلیلی) چاپ شد. در این منظومه، استاد صفا نخستین تجربه‌های شاعری خود را با تأثیری آشکار از شعر شاعران متقدم و به استقبال از آنان آغاز کرده است. نمی‌دانم پس از آن چند شعر دیگر در آن مایه و سبک ساخته شد اما از آنچه در نشأهٔ جام آمده دومین شعر به سال ۱۳۱۰ شمسی بر می‌گردد با نام «رخسار مادر»، که بیانگر احساسی لطیف از دخترکی زیباست که از او «دو چشم جهان‌بین به خُردی ربود/ ستمکار دیرینه چرخ کبود» و او که در هوای مطبوع یک روز بهاری در بوستانی تنها نشسته و از جفای آسمان نیلی شکوه‌ها بر لب دارد «فقط در جهانش یکی آرزوست/ که ببند رخ مادر خویشتن.»

نگاهی به کارنامهٔ ادبی و فرهنگی استاد صفا نشان می‌دهد که در آن سالها فعالیت مطبوعاتی و مقاله‌نویسی اش جدیت و فزونی یافته بوده است. تنها شعر بازمانده از سال ۱۳۱۱ «لالهٔ پژمرده» نام دارد و با آن که در ریعان شباب (۲۱ سالگی) و اوج تلاشهای خستگی‌ناپذیر ادبی و مطبوعاتی شاعر سروده شده است او را به لالهٔ پژمرده‌ای در مرغزار عُمر مانند کرده که غباری از خاشاک ره بر رخسارش نشسته، فسرده از غم نامرادی و افسرده از داغ اندوه. بی‌شک این نامرادی و افسردگی را باید در حوادث آن روزگار متلاطم و مواج جستجو کرد:

من آن لالهٔ خشک پژمرده‌ام که از داغ اندوه افسرده‌ام
 فرومانده از رونق و فرّ و آب نه‌بوی و نه‌رنگ و نه‌روی و نه‌تاب

ز آرایش هستی افتاده دور سزاوار مرگ و خریدار گور
 از آن پس تا سال ۱۳۱۶ در دیوان، شعری نیست، اما در آن فاصله یک کار ارزنده در
 زمینه شعر، یعنی مرگ سقراط اثر منظوم آلفونس دولامارتین، را بسال ۱۳۱۴ از فرانسه به
 فارسی ترجمه کرد و نخستین بار در مجله مهر بطبع رساند که از آن پس چندین بار دیگر
 تجدید چاپ شد.

از سال ۱۳۱۶ یک قطعه بنام «آهوی رام» برجای مانده است که با چاشنی رقیقی از
 عشق درآمیخته و بویژه اگر در کنار قطعه‌ای از یادگارهای اردیبهشت ۱۳۱۷ قرار گیرد
 حکایت از آن می‌کند که سراینده به «جادوی سحرانگیز آفت خیزی» مبتلا شده است
 که هر چند با وی «ره صلح و صفا» را می‌پیماید او همچنان بر دلال و جدال خود
 باقی ست. این دو قطعه از نظر سبک و وزن با شعرهای نخستین تفاوت فراوان یافته است.
 از سال هفده دو قطعه دیگر نیز به طبع رسیده، یکی «وداع» (مهرماه ۱۳۱۷) و دیگری
 «خزان» (آذرماه ۱۳۱۷). در «وداع» که گویا سراینده به استقبال از یک غزل مشهور
 حافظ رفته است،[□] شکل غزل از نظر لفظ و معنی در حد کمال است و سوز و سازی
 کاملاً عاشقانه و شاعرانه دارد:

خواهم از کوی توای سروخرامان بروم ناله درگیرم و تا پایگه عرش خدای، از سر کوی امید آه کشان، مویه کنان در وداع تو که آشوب قیامت دارد	گرچه دانم که شدم بی سروسامان، بروم دادخواه از سر آن زلف پریشان بروم تا به سر منزل نومیدی و حرمان بروم جان نثارت کنم، و با تن بی جان بروم...
--	--

و قطعه «خزان» که فقط چند ماهی بعد از «وداع» ساخته شده در یکی از بحرهای
 آهنگین و زیبای شعر فارسی (فاعلاتن فعولن فعولن) است که شماری اندک از شاعران
 در آن بحر ذوق آزمایی کرده‌اند. در این قطعه زیبا نیز استاد یک بار دیگر در اوج جوانی
 به خزان عمر، و قرار هستی بر لبه پرتگاه نیستی، اشاره می‌کند و سخن البته بر ذروه
 کمال و حد استواری و جزالت است:

دیدم آن نوگل نغزبستان، اوفتاد از سر شاخساران،	کز دم تندباد خزان رفت! تا دیار عدم ناگهان رفت!...
--	--

*

دانی آن نغز باد بهاری،	زیر گوش شکوفه چه خواند؟
------------------------	-------------------------

□ خسرم آن روز کزین منزل ویران بروم گرچه دانم که به جایی نبرد راه غریب	راحت جان طلبم وز بی جانان بروم من به بوی سر آن زلف پریشان بروم
--	---

گوید ای لعبت شاخساری! با تو هم دلربایی نماند!

*

جز فنا در نهاد جهان نیست تو در امید «هستی» نشسته
در نهاد جان جز خزان نیست بر بهاران تو دل باز بسته...

از سال ۱۳۱۸ دو شعر «افسانه حیات» و «اشک یتیم» در مجموعه راه یافته است. در اولی شاعر به عمری که در تب و تاب آرزو و هوس گذشته افسوس می خورد و زندگی را گردابی ژرف و سهمگین می خواند که حاصلی جز سوز و آه ندارد و در دومی که مثنوی ای ست کوتاه پیامی لبریز از احساس حرمان را، از زبان پدری دل از هستی برکنده، در سپردن یتیمش به دست زندگان در بر دارد:

... بنه هنگام دم سردی روزگار یتیمی چو یابید بی برگ و بار
ز جان و جهان دست برداشته به لؤلؤی تردامن انباشته
به یاد من او را ببوسید چشم نشانیدش آن آتش آه و خشم
که آن آهش آوای جان من است سرشک روانش روان من است...

از آن پس جستجوگر دیوان از زندگانی شاعرانه استاد تا چند سال بیخبر می ماند. سالهایی که به تحصیل در دوره دکتری ادبیات و تألیف رساله در موضوع «حماسه سرایی در ایران» گذشت. از سال ۱۳۲۶ که باردیگر در باغ پر گل شعر به روی جهان شاعر گشوده شد، نخست مثنوی «کیست» و سپس غزلواره «کاروان» ساخته شد. در اولی، استاد نظر در آفریدگار جهان دارد که اگرچه از دیده ظاهر بین نهان، اما مهربانی و دستگیری او امیدبخش رهروان طریق هدایت است. و در غزلواره «کاروان» سخن از عقبه های دشوار و ورطه های هلاک است که همه جا در سر راه ناهموار حیات در کمین جان سالکان نشسته است:

آید آوای درای از هر کران کاروان در راه و ما در کاروان
تا که پای رهرو از راه اوفتد، پایداری هست هر جایی نهان...
آن یک آراید ز خود ماهی تمام و آن دگر سازد ز خود سروی چمان
این چنین باید گذاری روز و شب گاه از این در زحمت و گاهی از آن
که درنده خوی و خون آشام وتند گاه مظلوم و زبون و ناتوان...

از سال ۱۳۲۷ تنها یک شعر با عنوان «آزرده مهر» در دیوان آمده است. این غزل که در پاریس ساخته شده شب تار شاعر را سیاه تر از هر شب تاری خوانده و در آن از یار خواسته شده است تا در غم کار سراینده باشد. اما از میان دوشعری که در سال ۲۸ سروده شده

(یکی در لوه‌اور و دیگری به فاصله یک ماه پس از آن در پاریس) نخستین که «جست و جو» نام گرفته است حال و هوایی خوشتر دارد. در این چهار پاره زیبا، ابتدا دریای مانش غزان و کف بردهان و بر بستر ساحل غلتان، به عاشقی مانسته است که بار عشق لعبتی طناز را بر دل دارد و در بخش دیگر آن، زورق کوچکی خود را بر دست امواج خروشان سپرده و این سووآن سوبه دنبال گمشده‌اش می‌گردد. در این منظومه زیبا، هم رگه‌هایی از شعر کلاسیک عهد غزنوی و سلجوقی یافته می‌شود و هم نشانه‌هایی از نوجویی و نوخواهی:

خدا را، با وی ای موج آشنا باش
 جوانمردی کن و نیکوش بپذیر
 که او از آشنا بهر تو ببرد
 که او مردانه ات بر خلق بگزید

*

چو در خشکی به کام دل نزد راه
 زمین چون نقد بخت از وی بدزدید
 امید خویشتن بر آب بنهاد
 ز دریا جست نقد رفته بر باد

*

من و او هر دو سرگردان و غمناک
 من اندر جست و جوی دوست حیران
 یکی در بحر و دیگری مانده در بر
 وی اندر جست و جوی بخت مضطر! ...
 چهار پاره دوم با عنوان «بی او» هم تازه و دلچسب است و باید آن را نوشمرد:

بی تو بس آرزو که جستم و هیچ،
 ای توأم آرزوی جان! بی تو،
 اندر او مایه نشاط نبود
 ز آرزوهای دلفریب چه سود؟

*

هر گل بوستان که بوییدم
 نازم آن لاله‌زار عارض تو،
 چون گل روی تو ببار نبود
 کز وی آسیب هیچ خار نبود

*

ای خوش آن شب که در کنار تو باز،
 قصه‌ها گویم و چو خوابت برد،
 غم دیرین ز دل بپردازم!
 شب نو قصه نو آغازم!
 از سال ۲۹ شعری در نشأه جام به چاپ نرسیده اما از سال ۳۰ دو شعر «ظلمت تن» و «ابنای زمان» در دسترس خواننده است و من «ابنای زمان» را بیشتر می‌پسندم و زیباتر می‌دانم:

...باغ خاطر را چو زاغ اندر خزان
 بخت گمراه از نهیب بیم او
 ریخت درهم، جا به جا کاوید و رفت
 سست گشت، از جای شد، ترسید و رفت

خواستم تا دامنش گیرم به چنگ
 خشمگین دامن ز من درچید و رفت
 رنجها بردم ندید و رخ بتافت
 ناله ها کردم ولی نشنید و رفت
 کی وفا بوده‌ست در دور جهان،
 تا که من جویم ز ابنای زمان؟!؟

و تنها شعر سال ۳۱ قطعه‌ای است با نام «آفت حُسن»، و در آن زیبایی گریانی تصویر شده است که «دو آهوی بلاخیزش پُر از نم» و «دو لعل عافیت سوزش پُر از نوش» است و از دست زیبایی خود شیکوه دارد و از جور فتنه‌های زمان به جان آمده است و به هر سو می‌گریزد. سال ۳۱ در عوض سالی پر بار از نظر تألیف و نشر آثار استاد بود. چه در آن روزگار بود که استاد صفا دست به کاری سترگ زد و شب و روز و وقت و بی وقت او در غم آن کار سپری شد؛ کاری که در چهل سال اخیر بیشتر از هر چیز دیگر او را به خود مشغول داشته است یعنی تألیف و نشر دوره تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی که تا کنون در هشت کتاب (پنج جلد) طبع و نشر شده است. شاید همین مشغله تألیف مجال سرودن شعر را نداد. در هر حال از سال ۳۲ سروده‌ای در دست نگارنده نیست اما از سال ۳۳ هفت شعر بر جای مانده است و باید گفت بجز از سالهای ۴۸ و ۵۱ از هیچ سال دیگر به اندازه این سال شعر در مجموعه نیامده است. بیشتر این هفت سروده در خارج از ایران ساخته شده است. «سرگردان» و «یاد مادر» در مونته و یدیه او (آبان ۳۳)، «شبی که گذشت» و «انتظار» در پاریس (آذر ۳۳)، «سرود حرمان» در فرانکفورت (آذر ۳۳)؛ فقط «کتمان» یادگار اهواز (اسفند ۳۳) و «در بند خود» یادگار فروردین ماه آن سال تهران است. این نکته در خور یادآوری است که سراینده دست کم در سه تای از این شعرها سفری به دنیای درون خود دارد و از «خویشتن» خویش و «من» خود بازخواست می‌کند. در اولی «در بند خود» از نتیجه آن مؤاخذه خرسند است اما در دومی «سرگردان» مغلوب و ناخرسند. در اولی:

در بند «خویشتن» چو اسیری جفا کشم
 با اینهمه جفا که ز خود می‌کشم خوشم
 صد رنج دید و جور کشید و ستم چشید
 یک روزام من نشد این خوی سرکشم...

این خطاب غرورآمیز با نفس تا پایان شعر ادامه دارد، اما در «سرگردان» وادیهای عشق، علم، عقل، و آرزو را درنور دیده و در پایان نقد عمر را از کف رفته می‌داند بدون آن که چیزی همسنگ آن در کف بیابد. از میان این هفت چامه نمی‌توان گفت کدام بهتر است اما خاطر من از لحاظی متوجه ترکیب بند «شبی که گذشت» و از لحاظ دیگر شیفته چهارپاره «سرود حرمان» است. از هر کدام چند بیت نقل می‌کنم:

... آن شب گذشت و رفت و شباب از پیش شتافت
 کوشید تا بیابدش اما دگر نیافت
 چون موی شد به پویه و صد موی بر شکافت
 و آخر به نامرادی روی از طلب بتافت
 آوخ، دمی رسید که جانم به لب رسید
 شد آفتاب من به لب بام و شب رسید
 در صفحه خیال به جز نقش او نماند
 از مستی شباب بجز گفتگو نماند
 نور امید بر گذر آرزو نماند
 هم در سبونماند می و هم سبونماند
 از هر چه بود غیر سرایی پدید نیست
 وز رفته جز خیالی و خوابی پدید نیست

و از دومی:

غیر از نوای محنت و اندوه
 در نای من نوای دیگر نیست
 وز آتشم سرشته خداوند
 از سوزشم گریز و گذر نیست
 کلکی شکسته دارم و از وی
 غیر از شکسته می نتوان یافت
 طبعی گسسته دارم و با وی
 غیر از گسسته می نتوان بافت...
 از سال ۳۴ هم سه قطعه شعر به نشأه جام راه جسته است: «سوغ مادر»، «آهنگ
 آشنا»، و «آز و نیاز». اما سهم عمده ارزش احساس از آن «سوغ مادر» است. نه آن
 که هیچ غمی به غم از دست دادن آن وجود گرانبها نمی ماند؟ در سوگ مادر ناله زعیق
 در می‌گذرد و آه دل بر افلاک اثر می‌کند:
 در سوگ توام ناله زعیق گذر کرد
 داغ تو دل سوخته را سوخته ترکرد
 آهی که به یادت زد دل زار برآمد
 از کوه گذر کرد و بر افلاک اثر کرد
 آن کز بر من برد به زهتگه قدست
 رؤیای تو را روشنی دیده ترکرد...
 «فرجام» و «عشق بی فرجام» عنوان دو شعر برگزیده از سال ۳۵ است که دومی از
 نظر وزن و قافیه و قالب کاملاً نوست و از نظر مضمون جالب و زیباست و در بیغ دارم که از
 آن نقل نکنم:

می گذشتیم و مرا یارا نبود

تا بینم چهره زیبای او

همچو میخواری که گیرد ساغری

وندر او جوید نشاط روزگار

لیک نگذارند تا بر لب نهد،

و رهاند خویشتن را از خمار

می گذشتیم و لب از لب وا نشد
 گرچه در دلها هزاران راز بود
 همچو آهنگی که نتوانی سرود
 در میان مردمی بی ذوق و هوش
 بشکند آوا میان هر دو لب
 مانی از سردی بی حالان خموش
 می گذشتیم و نفس در سینه ها
 همچو مرغی در قفس محبوس بود...

از سال ۳۶ پنج شعر با نامهای «تلخکام»، «مرگ»، «بازآمده»، «آخرین بار» و «می پرست» باقی مانده است. غزلواره «مرگ» در پیروی از اندیشه ای که در این بیت سنائی نهفته است: «بدان عالم پاک مرگت رساند/ که مرگ است دروازه آن جهانی» سروده شده و شاعر آن را «تابنده تر از ماه روشن» و «زیبنده تر از مهرانور» شمرده است و می گوید:

ای مرگ چه تابنده گوهری	زیبسنده و رخشنده اختری
زی خلق همه ماتم و غمی	زی من همه زیبایی و فری
سرمایه درد است اگر جهان	تو درد ببری راحت آوری...

و قطعه «آخرین بار» که در لوهاور (آذر ۳۶) ساخته شده است از وداعی تلخ و سوزان حکایت دارد که باعث بر آن نامهربانی و بیوفایی ست:

غریب دیارم، مرا راه ده	که سویت ز راه دراز آمدم
غریبم و زان سوی دریا و کوه	به شهر تو با صد نیاز آمدم

*

غریبم من و یاد دارم هنوز	مها! آشنایمی دیرین تو
همانم کز آن گونه ام می نواخت	سخنهای دلچسب شیرین تو

*

در این لحظه آخرم یار باش	که دیگر نیایم به شهرت فراز
همی ترسم از گردش روزگار	که هرگز نبینم تورا نیز باز

از سال ۳۷ تنها یک شعر مانده و از سال ۳۸ هیچ شعری باقی نیست. اما این دو سال نیز از سالهای پر مشغله در تصحیح و تألیف استاد بود. ابتدا مقابله و تصحیح اسرار التوحید و دیوان عبدالواسع جبلی در کنار استنساخ و تهیه مواد برای تألیف دوره گنج سخن و سپس

تصحیح بخش اول از داراب نامه بیغمی (= فیروز نامه) که همه آنها بسال ۱۳۳۹ بطبع رسید و عرضه شد.

چامه‌های باقی مانده از سال ۳۹ چهارتا است. «رنجیده»، «دردی خوان»، «عقده اسرار»، و «بال عشق»، چنان که از سال ۴۰ هم چهار شعر: «رهگذار»، «آرمان»، «غمناک»، و «رنج مدام» به چاپ رسیده است. اما سال ۴۱ را باید بهار طبع دکتر صفا خواند زیرا یازده شعر از آن به یادگار مانده است. نمی دانم انگیزه آن را باید سفر یک ساله علمی و فرهنگی وی به دانشگاه هامبورگ دانست یا سببی دیگر. به هر حال شش تای آنها در هامبورگ و برخی به فاصله چند روز از یکدیگر سروده شده است. از آن همه «آرزوی ناز» را که هم کوتاهتر است و هم لطیفتر برگزیده‌ام و نقل می‌کنم:

شب فراز آمده‌ست و می‌نگرد که در غم چگونه باز کند
دل در اندیشه تا ز رنج دراز از کدآمین ره احتراز کند
جام می لب گشوده منتظر است تا کی آبی که قصه ساز کند
چون لب گرم بر لب تو نهد شرح غم را سخن دراز کند
بازگرد، ای به ناز شهره! که باز، جان ز تو آرزوی ناز کند

و از میان شش شعر سال ۴۲ چامه «سحرگاه» که هم از لحاظ سبک و قالب و هم از نظر مضمون تازه است، لطف بسیار دارد. این منظومه نسبتاً بلند در چهار بند سروده شده است و مصراعها کوتاه و بلند اما در آن رعایت وزن و قافیه به نوعی شده است:

... دمی آرام شو بنگر!
که باد آهسته از گلزار می آید
وز آن سوی چمنزاران،
نوای مرغکان بسیار می آید
نگه کن بامداد آهسته از هر بام می آید
چه نیکومی رسد از راه و چون پدرام می آید!
به جان بخشی و زیبایی،
چنان باشد که پنداری،
بسوی عاشقان از دلبران پیغام می آید!

از سال ۴۴ یک قطعه با نام «شباب» و از سال ۴۶ سه شعر: «گریز»، «دیوانه دیار»، و «گل بیمار» در دیوان راه یافته است. دو شعر «خدعه شیطان» و «افسانه دهر» به سال ۴۷ و پیش از دعوت دوم استاد به تدریس در دانشگاه هامبورگ سروده شده است.

از مجموع هفت شعر سال ۴۸ دوتای اول دوبیتی ست، سومین که «رنج جاودانه» نام دارد غزلی ست اندرزی و لطفی خاص دارد و بلندترین شعر دیوان که در قالب مثنوی ساخته شده با نام «بتهای خیال» هم در شمار این هفت شعر است. «بتهای خیال» حامل اندیشه فلسفی ست. در آن از احساسهای مهر و کین، عشق و نفرت و ماندگان آنها به بتهایی تعبیر شده است که تکاپوی جان انسان را در اختیار خود دارند و بر آن مهمیز می زنند و البته فرزانه کسی ست که این بتها را در هم شکند و دیوانه کسی که آنها را بستايد. رباعی «دارو» تب عشق سال ۴۹ را دارای شرهائی وصف کرده است که سوز آن برای دل خطرها دارد. این رباعی و دو رباعی «آرزوی نامانده» و «حاصل عمر» هر سه زیبا و لطیفند و با قطعه «قلب سرد شده» شعرهای سال ۴۹ مجموعه را تکمیل می کنند:

امشب تب عشق من شررها دارد این سوز برای دل خطرها دارد
بگذار لب تب بوسم آن گاه ببین بوسیدن آن لب چه اثرها دارد

از دوست غمی در دل سنگین دارم وز بخت سیه خاطر غمگین دارم
از حاصل عمر سوز آهی مانده ست ای وای به من کز همه عمر این دارم
دوبیتی «فریب زندگی» هم که تنها شعر سال ۱۳۵۰ است از لطافت دوبیتیهای کهن فارسی برخوردار است:

جوانی خواب سنگین بود و بگذشت هوس رؤیای رنگین بود و بگذشت
فریب زندگی هیبهات و هیهات خیالی گرم و شیرین بود و بگذشت

از سال ۵۱، هم شعر بسیار مانده است و هم خدمتهای بزرگ فرهنگی و هم موفقیت در نشر آثار. شعرهای این سال به دوازده تا رسید. نخستین آن که به نظر نگارنده بیشترین پرواز خیال شاعرانه و ایماژهای شعری را دارد همان است که نامش «نشأه جام»، را به مجموعه شعر بخشیده است. دلم می خواهد همه آن را نقل کنم اما افسوس که برای نوشته من آن مقدار جا در این جشن نامه اختصاص نیافته است که خود را مقید بنینم و مجبور نباشم همه جا مطلب را درز بگیرم و باختصار و اجمال بگذرانم:

شفق ز خون گلوگاه روز رنگین گشت

ولی هنوز من اندر خیال صبحگم

ره مراد به پایان رسید و من بر جای

بر آن گمان که هنوز اندر ابتدای رهم

سپیده بود و به گاه سپیده دم خورشید
 جبین گشود و خرامید و بر جهان خندید
 ز آسمان به یکی ذره نور هستی داد
 وز آن تجلی هستی به ذره شوری زاد
 گشود چشم و به هستی شکوه دید و جمال
 بر آن جمال طمع بست و غره شد به کمال
 خبر نداشت که رخشنده شید راست زوال
 کنون که شب شد و خورشید رفت و ماه دمید
 هنوز ذره ز خورشید نگسلد امید

پس از آن قطعه «صبح بی دیدار» پرشور و خواندنی ست و تصویر سازی شاعرانه در آن جالب توجه است:

... گرچه جانم تشنه دیدار هست
 صبح را هرگز ره دیدار نیست
 چشم شب باز است اما ای دریغ!
 دیدگان صبحگه بیدار نیست...

نگاهی به باقی سروده‌های این سال خواننده را بر این باور می‌دارد که بهترین زاده‌های طبع استاد بسال ۵۱ هستی یافته است. «شرار»، «پایان شب»، «عهد کهن»، «فردای یأس»، و «یاد جوان» همه دارای لطافت طبع و پرواز خیال و شیوایی و استواری کلام است. از آن میان «ستاره سیاه» هم از نظر قالب نو است و هم از حیث تخیل، و «یاد جوان» که بیان حسرت از دست رفتن دوستی در ریعان جوانی ست از رقت احساس و قوت اشتیاق شاعر خبر می‌دهد:

بگذشتی و هنوز هوایت به خاطر است
 یاد شبان روشن و روزان سیمگون
 شبهای دلنواز دلاویز و روزها
 روز و شبی نشد که ز خاطر شود برون...

تنها شعر سال ۵۲ به نام «بت آرا» هم زیبا و جذاب است. شاعرتی را ساخته و آن را پرستیده و هم خود آن را شکسته است:

آن بت تراش مرد زبردستم
 زلفش ز شام تیره بدزدیدم
 کز سیم و عاج شهره بتی کردم
 رویش ز مساهتاب بر آوردم

چون ساختم به پای وی افتادم
با صبر اگرچه ساختمش لیکن
از سال ۵۳ یک رباعی به نام «سوداگر» و از سال ۵۴ دو رباعی با نامهای
«گمراه» و «تهیدست» و سه دوبیتی: «درماندگان»، «سوز و سوز»، و «شیدا»
برجای مانده است:

اول که اسیر خویشتن ساخت مرا
و آخر چوبه سوز عشق در من پی برد

با هر نگهی دلم کند رای دگر
هر ماه بود شیفته ماهی نو

یکچند مقیم در میخانه شدم
با دُرد کشان حریف پیمانه شدم

هر دم به هزار وعده بنواخت مرا
چون پاره آتش از کف انداخت مرا

جوید هوسی تازه و سودای دگر
هر روز شود عاشق رعنای دگر

میخواره رند مست دیوانه شدم
و آخر ز هر آنچه بود بیگانه شدم

مجموعه نشأة جام در بهار سال ۱۳۵۵ به درخواست ناشر به چاپ سپرده شد. به همین سبب آخرین شعرش دو بیتی «درماندگان» است که در آبان ۵۴ در پاریس سروده شده است و گویی شاعر در طی آن دنیای ما را با جهان متمدن مقایسه می کند و می گوید:

اسیران غم و رنج و ملالیم
بدین بیحاصلی از کس چه خواهیم

گرفتاران گشت ماه و سالیم
بدین بیچارگی بر خود چه بالیم

با نقل این دو بیت و برای پرهیز از اطالۀ سخن کتاب شعر استاد را می بندم در حالی که «حکایت همچنان باقی» و نه به این دفتر که «به صد دفتر نشاید گفت وصف حال مشتاقی». اینک که استاد صفا قدم در هشتادمین بهار عمر با برکت خود می گذارد، عمری که ۶۵ سال آن در راه قلم زدن و قدم برداشتن برای شناساندن فرهنگ و تمدن پر بار ایران زمین سپری شده است، فرصت را غنیمت می شمارم و از یزدان نیکی دهش تندرستی و دوام عمرشان را آرزو می کنم. ایدون باد و ایدون تر باد!

بعضی احادیث نبوی در «شاهنامه»

تقدیم به استاد صفا:

«ما هو الا سفینه نوح و جامع سفیان و مُخلَط خراسان»

ابوبکر خوارزمی

یکی از مطالبی که در بررسی فردوسی و شاهنامه نسبتاً کمتر مورد توجه و تحقیق اهل فن قرار گرفته، تأثیر اسلام و متون اسلامی در شاهنامه است. البته این نکته را باید متذکر شوم که عده‌ای از فضلا ضمن بحث دربارهٔ مذهب فردوسی اشاراتی به احادیث وارده در متن شاهنامه نموده‌اند (محیط طباطبائی ۱۳۱۶ و ۲۵۳۴: ۱۷۳ و ۲۵۳۶: ۲۳۸؛ رجائی ۲۵۳۵: ۳۱ و ۱۳۳۸: ۱۰۵-۱۱۳) و نیز دانشمندانی چون فروزانفر، ذبیح‌الله صفا، و عده‌ای دیگر نیز تشیع فردوسی و احیاناً شیعه زیدی بودن او را متذکر شده‌اند (فروزانفر ۱۳۵۱: ۶۲ - ۶۴ و ۱۱۶؛ ذبیح‌الله صفا، ۱۳۵۱: جلد ۱: ۴۸۷؛ شفق، ۱۳۲۲: ۱۶۷ - ۱۷۲؛ شیرانی، ۱۹۶۸: جلد ۴، ۴۳۷ - ۴۵۰). افادات این علما اما بیشتر ضمنی است و موجز و جنبهٔ بررسی متون حدیث را ندارد. در این یادداشت مختصر نگارنده کوشیده است تا متن برخی از احادیث نبوی را که بر بیت یا ابیاتی از شاهنامه تأثیر نهاده است از کتب حدیث بدست آورد و به نظر خوانندگان محترم برساند. نگارنده با آن که مطمئن است در شاهنامه بسیار بیش از این چند نمونه می‌توان ابیات متأثر از احادیث یافت، این مختصر را تنها بمنظور افتتاح باب تحقیق و بررسی در این گوشهٔ نسبتاً دست نخوردهٔ کتاب حکیم طوس می‌نویسد.

مقدمه، اما چند مطلب را که مربوط به شیوه کار می شود بیان می کنیم: اول آن که در بررسی جامع شاهنامه به منظور یافتن احادیث گاهی خود حکیم طوس تصریح می کند که مطلب از گفتار یا کردار رسول الله اخذ شده است. ولی در برخی از موارد، خواننده خود باید تشخیص بدهد که مضمون بیت یا ابیاتی مأخوذ از احادیث است. دوم آن که در بررسی احادیث شاهنامه مطلقاً به جرح و تعدیل حدیث نباید نظر داشت. یعنی این که آیا حدیث مورد بحث از قول راوی ثقه در مجموعه های حدیث وارد شده است همچنان که موضوع صحیح یا سقیم بودن حدیث هم باید بکلی کنار گذاشته شود. در این بحث، صرف موجود بودن حدیث و شناسایی آن کافی ست زیرا ما با متن شاهنامه کار داریم. سوم این که شاهنامه فردوسی نه تنها از احادیث نبوی، بلکه گاه گاه از مطالب دیگری از متون اسلامی و عربی نیز تأثیر پذیرفته است. در این موضوع علاوه بر آن که فردوسی تحت تأثیر اطلاعات اسلامی خود قرار گرفته، محتمل است در بعضی از موارد منابع مورد استفاده او یعنی ترجمه های عربی «خداینامه» ها نیز متأثر از متون دینی یا غیر دینی بوده باشد که نمونه بسیار معروف آن خواب کسری انوشیروان است در باب ظهور پیغمبر و فرو مردن آتش در آتشکده ها بواسطه تولد رسول الله یا افتادن چهل کنگره از کنگره های قصر شاهنشاه و امثال ذلک که در کتب سیر و تاریخ هم وارد شده است اما موجود بودنش در متن پهلوی «خداینامه» به نظر بنده امکان ندارد. ناگفته نماند که برخی از فضلا مثل نولدکه نیز ابیات متن شاهنامه را که بیان کننده خواب انوشیروان در باب ولادت رسول اکرم است الحاقی می دانند. ولی باید در نظر داشت که مضمون این خواب بار دیگر در نامه یزدگرد هم آمده است. و اما برخی از احادیث نبوی در شاهنامه:

۱ - اولین اشاره صریح به حدیث نبوی در مقدمه شاهنامه فردوسی ست در «گفتار اندر

ستایش پیغمبر»:

به گفتار پیغمبرت راه جوی	دل از تیرگیها بدین آب شوی
چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی	خداوند امر و خداوند نهی
که من شارستانم علیم در است	درست این سخن گفت پیغمبر است
گواهی دهم کاین سخن راز اوست	تو گویی دو گوشم بر آواز اوست

(شاهنامه تصحیح خالقی مطلق، دفتر اول، ص ۱۰، بیتهای: ۹۴-۹۶)

چنان که ملاحظه می فرمایید به تصریح خود شاعر مضمون این ابیات نقل قولی ست از پیامبر اسلام. حدیث بازگوشده در آنها این حدیث بسیار معروف است: «انا مدینه العلم و علی بابها» یعنی: «من شهر علمم و علی دروازه آن است». این حدیث هم در

کتب اهل سنت و هم در منابع شیعه وارد شده است که بنده اجمالاً چند نمونه از متن آن را ذکر می‌کنم: محمد بن عیسیٰ سوره بن موسی السلمی البوغی الترمذی (۲۰۹ - ۲۷۹ هـ / ۸۲۴ - ۸۹۲ م) که از ائمه علمای حدیث و اهل ترمذ بود در کتاب نفیسه سنن الترمذی که از کتب مهمه ششگانه اهل سنت است حدیث را بصورت «انا دار الحکمة و علی بابها»: «من خانه حکمت و علی در آن است» آورده (الترمذی، ج ۹، ص ۳۰۶ - ۳۰۸). مسلماً این حدیث بسیار پیش از زمان ترمذی نیز شایع بوده است چه یحیی بن مَمین بن عون بن زیاد المری البغدادی (۱۵۸ - ۲۳۳ هـ / ۷۷۵ - ۸۴۸ م) درباره این حدیث گفته است که این از جعل شیعیان است^۱ (ابن جنید، ۱۹۹۰، ص ۲۶ و قس ص ۸۳ زیرنویس ۴). اما علمای حدیث فرقه امامیه همه این حدیث را یا بصورت «انا مدینه العلم» یا «انا مدینه الحکمة» یاد کرده و آن را صحیح دانسته‌اند (ابن شاذان، ۱۹۸۸، ص ۶۶؛ مفید ۱۹۷۹، ص ۲۱). شیخ طوسی در امالی می‌نویسد که حضرت علی از رسول الله (ص) نقل کرد که «من شهر علم و آن بهشت است و توای علی دروازه آنی» (طوسی، ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۴۵ و ص ۱۹۰). جز این موارد بسیاری دیگر از محدثین شیعه نیز این حدیث را به همین دو وجه آورده‌اند (أربلی، ۱۳۸۱ هـ.ق.، ج ۱، ص ۱۵۰؛ علی بن الطاوس الحلی، ۱۹۸۹، ص ۶۲۰؛ جوینی، ج ۱ ص ۹۸، ج ۲، ص ۲۴۳).

۲ و ۳ - باز در ستایش پیغمبر می‌فرماید:

حکیم این جهان را چو دریا نهاد	برانگیخته موج از او تندباد
چو هفتاد کشتی بر او ساخته	همه بادبانها برافراخته
یکی پهن کشتی بسان عروس	بیاراسته همچو چشم خروس
محمد بدو اندرون با علی	همان اهل بیت نبی و وصی
اگر چشم‌داری به دیگر سرای	بنزد نبی و وصی گیر جای

(همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۰، بیتهای ۹۷-۱۰۲)

مضمون دو حدیث معروف نبوی در این ابیات قابل تشخیص است. اول حدیث تفرقه است که به دو صورت کلی در کتب حدیث وارد شده و معروفتر از آن است که حاجت به شرح و تفسیر داشته باشد. اجمالاً ذکر می‌کنم که احادیث تفرقه به دو صورت کلی موجود است. مضمون گروه اول از این احادیث بدین قرار است که پیامبر اسلام می‌فرماید که «امت من پس از من به هفتاد و اند فرقه تقسیم می‌شوند که از اینها همه بهشتی‌اند الا یک فرقه که در جهنم خواهد بود.» بنده یک نمونه از این حدیث را که از کتاب الفتن باب افتراق هذه الامة از کتاب الاباطیل والمناکیر الجورقانی (ت ۵۴۳) اخذ شده است

نقل می‌کنم: «قال رسول الله (ص): تَفْتَرَقَ اُمْتِي عَلَى سَبْعِينَ اَوْ اِحْدَى و سَبْعِينَ فِرْقَةً كَلَّمَهُمْ فِي الْجَنَّةِ الْاِ فِرْقَةَ و احْدَةً. قالوا: يا رسول الله مَنْ هُمْ؟ قال: الزنادقة و هم القَدْرِيَّة» (الجورقانی، ج ۱، ص ۲۹۶). این نوع اول احادیث تفرقه را علمای حدیث اساساً موضوع و مجعول می‌دانند (قس الجورقانی، ج ۱، ص ص ۲۹۷ - ۳۰۲). گروه دیگری از احادیث تفرقه آنهایی است که می‌گویند که پیغمبر اسلام فرمود: «این امت [یعنی مسلمین] به هفتاد و اند فرقه تقسیم خواهند شد که از اینها همه در آتشند بجز یک فرقه». نمونه این نوع دوم حدیث تفرقه این است: «تفترق هذه الامة على ثلاث و سبعين فرقة كَلَّمَهُمْ فِي التَّارِ الْاِ فِرْقَةَ و احْدَةً. قالوا و ما تلك الفرقة؟ قال: ما انا عليه [اليوم] و اصحابي». یعنی «این امت به هفتاد و سه فرقه تقسیم خواهند شد که همه آنها در آتشند بجز یک فرقه. گفتند: و آن کدام فرقه است [یا رسول الله]؟ گفت: آن که امروز من و اصحابم بر آنیم» (الجورقانی، ج ۱، ص ص ۳۰۲ - ۳۰۵). این نوع دوم حدیث را علمای خاصه و عامه قبول دارند که اساساً صحیح است و در کتب سَنَّة اهل جماعت هم وارد شده است (قس ابن ماجه، باب افتراق الامم؛ و ترمذی کتاب الایمان، باب ماجاء فی افتراق هذه الامة و دیگر کتب مهمه حدیث). علی‌اتی حال چنان که دانشمند محترم آقای دکتر مهدوی دامغانی در مقاله فاضلانۀ خود در باب عدد هفتاد و سه متذکر شده‌اند عدد هفتاد و سه کنایه از کثرت است و رسول الله افتراق امت خود را به هفتاد و یک الی هفتاد و سه فرقه (یعنی فرق زیاد) پیشگویی می‌کند بسته به این که انسان نصّ کدام حدیث را قبول کند (مهدوی دامغانی، ص ۲۰۹ - ۲۱۳).

به نظر نگارنده تصریح فردوسی به این که بر سطح دریای هستی «کمابیش» یا «تقریباً» هفتاد کشتی آراسته موجود است (چو هفتاد کشتی بر او ساخته) احتمالاً نظربه این حدیث دارد. و اما چه مناسبتی است بین تقسیم امت به هفتاد و چند فرقه و واژه «کشتی» برای بیان این مطلب؟ به نظر می‌رسد که فردوسی در انتخاب لغت کشتی بعنوان تمثیلی برای وسیله نجات معنوی به حدیث معروف دیگری نظر داشته است که در کتب عامه و خاصه مکرر وارد شده. نصّ این حدیث برقرار زیر است: «حَتَّشُ بْنُ الْمُغْبِرَةِ قَالَ جِئْتُ و ابوذَرُ أَخَذَ بِحَلْقِهِ بَابَ الْكَمْبِيَّةِ و هُوَ يَقُولُ انا ابوذَرُ الْغَفَّارِيُّ مَنْ لَمْ يَعْرِفْنِي فَأَنَا جُنْدَبٌ صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ (ص)، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ مَثَلُ اَهْلِ بَيْتِي مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا»، «حَتَّشُ بْنُ الْمُغْبِرَةِ كَفَّتْ كَه [روزی] آدمم و ابوذَر [را دیدم که] حلقه باب کعبه را در دست گرفته بود و می‌گفت من ابوذَر غفّاری هستم، هر کس که مرا نمی‌شناسد [بداند] که جُنْدَب صحابی پیامبر خدا منم. از رسول الله شنیدم که می‌گفت

مَثَلِ اهل بیت من مَثَلِ کشتی نوح است هر که بر آن نشست برست (ابن قتیبه، ج ۱ ص ۲۱۱). ابن ابی شیبۀ (ف ۲۳۵ هـ = ۸۴۹ م) از قول امیرالمؤمنین حدیث را بدین صورت نقل کرده است: «انما مثلنا فی هذه الامة کسفینة نوح و کتاب [کذا!] حطه فی بنی اسرائیل»، «همانا که مثل ما [یعنی اهل بیت] در میان این امت مانند [مثل] سفینۀ نوح است و باب حطه در میان بنی اسرائیل» (ابن ابی شیبۀ، ج ۱۲، ص ۷۷، حدیث شماره ۱۲۱۶۴).^۲

بطوری که ملاحظه می‌فرمایید اشاره به اهل بیت رسول الله بعنوان سفینۀ نجات امت هم در متون ادبی (مثل عیون الاخبار) وارد شده است و هم در کتب حدیث. یحیی بن الحسین الشجری (۴۱۲ - ۴۹۹ هـ). حکایتی نقل می‌کند - که اگر صحیح باشد - مبین این است که در زمان مأمون عباسی (۱۷۰ - ۲۱۸ هـ / ۷۸۶ - ۸۳۲ م.) نیز خواندن اهل بیت با صفت سفینۀ نجات متداول بوده است. طبق روایت شجری روزی مأمون کتاب مقتل امیرالمؤمنین علی و حسین بن علی (ع) را می‌خوانده و می‌گریسته است. پس روی می‌کند به عمرو بن مَسْعَدَة، وزیرش، و او را می‌گوید «والله اینان [یعنی اهل بیت] آل خدا و سفینۀ نجات هستند» (الشجری، ج ۱ ص ۱۵۷). همین یحیی بن الحسین (یا الموفق) بن اسماعیل بن زید الحسنی الشجری الجرجانی (۴۱۲ - ۴۹۹ هـ / ۱۰۲۱ - ۱۱۰۵ م.) که از ائمه زیدیه در بلاد دیلم بود متن حدیث سفینه را بصورت «مثل اهل بیته مثل سفینة نوح من ركب فيها نجا و من تخلفت عنها غرق و هوی و من قاتلنا فی آخر الزمان فکأئما قاتل مع الدجال» نیز آورده است.

ناگفته نماند که روایتی از این حدیث تا آن‌جا که بنده یافته است تنها در کتب شیعه آمده که به متن شاهنامه بسیار نزدیک است. از جمله شیخ طوسی در کتاب الامالی می‌نویسد: «انما مثل اهل بیته فی امتی کمثل سفینة نوح فی لجة البحر... الخ» (طوسی، ج ۲ ص ۷۵ و قس حاج شیخ عباس قمی، ج ۱ ص ۶۳۰). روشن است که این عبارت «فی لجة البحر» درست یادآور مضمون بیت فردوسی ست که

خداوند گیتی چو دریا نهاد برانگیخته موج از او تندباد

برخی از منابع، مضمون متفاوت، اما اساساً مشابهی، از این حدیث ذکر کرده‌اند که بنده دوسه نمونه آنها را نیز می‌آورم: شیخ مفید حدیثی نقل می‌کند از امیرالمؤمنین که پس از بیعت مردم با او در خطبه اش می‌فرماید: «معنا رایة الحق من تبعتها لحق و من تأخر عنها غرق» (شیخ مفید، ص ۱۲۸). نظیر این حدیث در امالی الصدوق وارد شده است که باز از حیث مضمون مشابه و از حیث تمثیلات متفاوت است. از قول حسین بن علی (ع)

آورده است که: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) وَهُوَ يَقُولُ إِنَّ عَلِيًّا مَدِينَةَ هُدَى قَمَنَ دَخَلَهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا هَلَكَ» (ابن بابویه، ص ۳۰۸). صاحب فرائد السمطين مضمون حدیث را به این صورت روایت کرده است که: «قال رسول الله على بن ابي طالب حلقة معلقة بباب الجنة، من تعلّق بها دخل الجنة». یعنی رسول الله فرمود که علی بن ابی طالب حلقه ای است آویخته از دروازه بهشت، هر کس که بدان حلقه دست اندرزند به بهشت وارد خواهد شد» (الجوینی، ج ۱ ص ۱۸۰).

۴- نُحْسِتُ آفْرِنَش خَرْد را شناس ننگهبان جان است و آن سه پاس

(همان مأخذ، دفتر اول، ص ۵، بیت ۲۶)

مصراع اول این بیت همچنان که مرحوم احمدعلی رجائی متذکر شده اند یادآور حدیث معروف «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ» است (رجائی، ۲۵۳۵، ص ۳۱ زیرنویس ۴۸) و چون ایشان ابتدا این مطلب را متذکر شده اند بنده بیش از این توضیحی نمی دهم. تنها به خوانندگان محترم یادآوری می نمایم که این حدیث که عجلونی هم آن را آورده است (عجلونی، ج ۱، ص ۳۰۹ حدیث ۸۲۳) می بایستی بسیار معروف و زبانهزده خاص و عام بوده باشد زیرا فارسی زبانان «ما خلق الله» را بمعنی مجازی «عقل» بکار می برند کما این که هنگامی که می گویم «فلانی ما خلق الله» یعنی «فلانی عقل درستی ندارد». بنابراین می توان احتمال داد که مضمون این حدیث بطوری در زبان فارسی شایع بوده که جزء اولش کم کم حتی به فولکلور ایران وارد شده و یک اصطلاح شایع عامیانه از آن بوجود آمده است.

۶۹۵- بر این زادم و هم بر این بگذرم چنان دان که خاک پی حیدرم
نباشد جز از بی پدر دشمنش که یزدان به آتش بسوزد تنش
هر آن کس که در دلش بغض علی ست از او زارتر در جهان زار کیست

(همان مأخذ، دفتر اول، ص ۱۱، بیت‌های دوم و سوم، زیرنویس ۶)

توضیح آن که بیت «نباشد جز از بی پدر...» دو بار دیگر نیز در شاهنامه آمده است (چاپ مسکو، ج ۷، پادشاهی اردشیر، ص ۱۹۳، زیرنویس ۸، و همین جلد، ص ۴۵۵ در ملحقات پادشاهی اسکندر).

دو بیت: «نباشد جز از بی پدر...» و «هر آن کس که در دلش...» به دو حدیث معروف در باب حضرت علی اشارات دارد. بیت «نباشد بجز بی پدر دشمنش الخ» از این حدیث متأثر است که به صورت مختلفه در کتب حدیث وارد شده، من جمله از قول انصار رسول الله که: «ان کتا نعرف الرجل لغير ابيه ببغضه علی بن ابی طالب» «همانا

که حرامزادگی مرد را از دشمنی او با علی بن ابی طالب درمی‌یافتیم» (الجوینی، ج ۱ ص ۳۶۵؛ و قس الشجرى ج ۱، ص ۱۵۷؛ ابن بابویه ۱۳۸۹، ص ۳۱۰؛ شیخ مفید، ۱۳۹۹ ص ۲۶-۲۷ و قس ابن عساکر در تاریخ دمشق ج ۲). گویا نه تنها حرامزادگی از دشمنی با حضرت علی معلوم می‌شده است بلکه حلالزادگی شخص هم از محبت او به علی (ع) و اهل بیت بر می‌آمده است چه شیخ طوسی در امالی می‌نویسد که حضرت رسول (ص) به علی (ع) می‌گوید که چون روز قیامت درآید همه مردم را به نام مادرانشان صدا می‌کنند مگر شیعه ما که به اسماء پدرانشان آواز داده می‌شوند از آن رو که حلالزاده هستند (طوسی، امالی، ج ۲ ص ۷۱).

مضمون بیت «هر آن کس که در دلش بغض علی ست... الخ» اشاره به حدیثی است که هم در کتب اهل سنت و هم در منابع شیعی وارد شده و بنده نمونه‌اش را نقل می‌کنم: نص حدیث کمابیش به این قرار است که حضرت رسول (ص) می‌گوید: «لایبغض علیاً مؤمنٌ ولا یحبّه منافقٌ» یعنی «هیچ مؤمنی علی را دشمن نمی‌دارد و هیچ منافقی او را دوست ندارد» (ابن ابی شیبیه الکوفی العبسی [فوت ۲۳۵ هـ] ج ۱۲، ص ۷۷ حدیث ۱۲۱۶۳؛ ابن ماجه، ج ۱ ص ۴۲؛ عجلونی، ج ۲ ص ۵۳۵ رقم ۳۱۸۱؛ الشیبانی، ج ۲ ص ۵۹۸) از شیعیان هم برخی مثل علی بن عیسی الاربلی صریحاً حدیث را بصورت «حُبّ علی ایمان است و دشمنی با او نفاق» آورده و عده‌ای دیگر به همان صورتی که در متون اهل سنت هم آمده است (الاربلی، ج ۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۵؛ شیخ مفید، ۱۳۹۹ ص ۲۵، الشجرى، ج ۱، ص ۱۵۷، قس کلینی ج ۸ ص ۱۶۰؛ الهندی، ج ۵، ص ۹۴؛ الجوینی، ج ۱ ص ۱۳۱).

۹، ۸، ۷- که خورشید بعد از رسولان مه	نتابید بر کس ز بوبکر به
عمر کرد اسلام را آشکار	بیاراست گیتی چوباغ بهار
پس از هر دوان بود عثمان گزین	خداوند شرم و خداوند دین

(همان مأخذ، دفتر اول، ص ۱۰، زیرنویس ۳)

بیت اول، یعنی «که خورشید بعد از رسولان مه... الخ» مضمون حدیث معروفی است در باب ابوبکر که قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین از جعل اهل سنت می‌خواند (قاضی نورالله، ج ۲ ص ۶۰۸) و به تبعیت از او آقای محیط طباطبائی هم به آن اشارت فرموده‌اند (محیط طباطبائی، ۲۵۳۶، ص ۲۳۸). اما چون نص حدیث را قاضی نورالله خلاصه آورده و استاد طباطبائی نقل فرموده‌اند بنده این جا می‌آورم شاید فایده‌ای داشته باشد. ابوبکر عمرو بن ابی عاصم الضحاک بن مُخَلَّد الشیبانی، (فوت ۲۸۷ هـ) در کتاب

السنة آورده است که: «... علی ابی الدرداء: قال رأی رسول الله (ص) و انا امشی بین یدی ابی بکر. قال لیم تمشی امام من هو خیر منک؟ انّ ابابکر خیر من طلعت علیه الشمس و غربت» (مخلد الشیبانی، ۱۴۰۰، ج ۲ ص ۵۷۶، حدیث ۱۲۲۴) «از ابوالدرداء [روایت کرده اند] که گفت رسول الله مرا دید هنگامی که داشتم جلوی ابوبکر راه می رفتم. [پس] مرا گفت چرا پیشاپیش کسی راه می روی که از تو بهتر است؟ بدرستی که ابوبکر از هر آن کس که خورشید بر او تابیده یا غروب کرده، برتر است.» همین حدیث را مکرر دیگران نیز با اندک تفاوتی در نص آن آورده اند (القرشی الاطرابلسی [فوت ۳۴۳ هـ] ص ۱۳۳) و نص برخی از این احادیث درست با بیت شاهنامه یعنی: «که خورشید بعد از رسولان مه / نتابید بر کس ز بوبکر به» با قید «ما طلعت الشمس و لا غربت بعد النبیین المرسلین...» موافقت دارد (ابو نعیم، ج ۳، ص ۳۲۵؛ السیوطی، ۱۴۱۰ ص ۳۹ و نک حواشی آن).

بیت «عمر کرد اسلام را آشکار... الخ» نیز اشاره به حدیث معروف دیگری است که در کتب اهل سنت و در سیر رسول الله آمده است به مضمون این که حضرت پیغمبر دعا می کرده است که خدایا اسلام را به عمر و به روایتی به ابوجهل و به روایتی به ولید بن المغیره بزرگ گردان (وقس مخلد الشیبانی، ج ۲ ص ۵۸۴ حدیث ۱۲۶۴؛ ناصف، ج ۳ ص ۳۱۳ و نک کتب حدیث اهل سنت، ابواب فضائل عمر).

و بیت «پس از هر دوان بود عثمان گزین... الخ» هم اشاره است به حدیث معروفی در باب عثمان بن عفان که خلیفه سوم اهل سنت را به شرم می ستاید: «اشدُّ أمتی حياءَ عثمان» یعنی باحیاطترین [فرد] امت من عثمان است و قس حدیث «رحم الله عثمان تستحیی منه الملائکة» (مخلد الشیبانی، ج ۲ ص ۵۸۷-۵۸۸؛ ابوشیبه ج ۱۲، ص ۴۲ حدیث ۱۲۰۷۷)

۱۰- نبی آفتاب و صحابان چوماه به هم پستی یکدگر راست راه

(همان مأخذ، دفتر اول، ص ۱۰، زیرنویس ۱۰)

صورت دیگر بیت در بعضی از نسخ بدین گونه است: «بر احمد که بُد ختم پیغمبران/ به یاران که دین را بُدند اختران» (طباطبائی، ص ۶۶۶). با آن که با اطمینان کامل نمی توان گفت، اما گویا بیت فوق از مضمون حدیث معروف «اصحابی کالتجوم بآبهم اقتدیتم فقد اهتدیتم» که در متون ادب و تصوف بسیار وارد شده، متأثر است (الثعالبی، ۱۳۸۱ ص ۲۳؛ ابوحیان توحیدی ۱۹۸۴، ج ۷ ص ۲۶۱-۲۶۲؛ این حدیث را صاحب کشف الخفاء و البیهقی در کتب خود و ابن عبد البر هم در التمهید آورده اند). تشبیه

صحابه پیغمبر یا اهل بیت او به ستارگان آسمان یا منابع نوری^۳ که مردم را به راه راست هدایت می‌کنند در متون دینی و ادبی کم نیست. مثلاً علی بن محمد بن جعفر العلوی الکوفی که از بزرگان علویان در کوفه بود و در خلافت معتمد بسال ۲۶۰ هـ. درگذشت، مفاخره می‌گوید:

... بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ لِأَشْجِكُ جَدُّنَا وَنَحْنُ بِشَوْهِ كَالنَّجُومِ الظُّوَالِعِ

(ابوحیان توحیدی، ج ۱، ص ۱۸۳). خود حضرت علی را مثلاً به پرچم هدایت و نور ایمان تشبیه کرده‌اند (الاربلی، ج ۱ ص ۱۴۳)، حال آن که اهل بیت را به ستارگان آسمان مانند نموده‌اند (الشجری، ج ۱، ص ۱۵۲ - ۱۵۳؛ قس کلینی، ج ۸ ص ۳۳۳، رقم ۵۱۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۴، ج ۲ ص ۱۲۷). در یک حدیث شیعه رسول‌الله صریحاً خود را به خورشید، حضرت علی را به ماه، حسنین را به فرقدین و فاطمه زهرا را به زهره تشبیه می‌کند (شیخ طوسی، ۱۳۸۴، ج ۲ ص ص ۱۳۰ - ۱۳۱).

۱۲، ۱۱- همانا که باشد مرا دستگیر خداوند تاج و لواء و سریر
خداوند جوی و می و انگبین همان چشمه شیر و ماء معین

(همان مأخذ، دفتر اول، ص ۱۰، زیرنویس ۱۸)

بکار بردن لقب «خداوند تاج و لواء و سریر» برای حضرت علی بر اساس احادیثی ست که می‌گویند لوای حضرت رسول در این دنیا و در آخرت به دست حضرت علی ست. مثلاً «یا علی انت صاحب رایتی و لوائی فی الدنيا و الآخرة» (شیخ طوسی، ۱۳۸۴، ج ۲ ص ۱۶۳). از قول خود امام اول شیعیان نیز آمده است که: «انا سیف الله علی اعدائه و رحمته علی اولیائه و انا صاحب حوض رسول الله و لوائه و صاحب مقامه و شفاعته» (ابن شاذان، ۱۴۰۹، ص ۸۶). علی بن عیسی الاربلی به نقل از مسند احمد بن حنبل می‌نویسد که رسول‌الله گفت: «ای علی روز قیامت لوای مرا به دست تو خواهند داد و همه ذریه آدم از بهر سایه تحت لوای من جمع خواهند گشت.» این لواء را «لواء الحمد» هم گفته‌اند (اربلی، ج ۱ ص ۴۵۹؛ قس العجلونی، ج ۲ ص ۲۲۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۴، ج ۲ ص ص ۱۱۹، ۱۳۷، ۱۶۳، ۱۷۱؛ الشجری ج ۱ ص ۱۴۱؛ شیخ مفید، ۱۳۹۹، ص ص ۳۵، ۳۷، ۴۳). درد چشم حضرت علی در یکی از غزوات و این که رسول‌الله می‌گوید فردا پرچم را به دست کسی خواهیم داد که خدا و رسول خدا را دوست دارد و خدا و رسول خدا هم او را دوست دارند و احضار علی و معالجه چشمش و دادن علم مسلمین به دست او نیز معروفتر از آن است که حاجت به توضیح و تفسیر داشته باشد (ابن ابی شیبیه، ج ۱۲ ص ۶۹ رقم ۱۲۱۴۵؛ و ص ۶۲ رقم ۱۲۱۲۷، ص ۶۴ رقم

۱۲۱۳۱؛ الجوینی، ج ۱ ص ص ۲۶۲-۲۶۴؛ السیوطی، ۱۴۱۰، ص ۲۴؛ الشیبانی، ۲ ص ص ۶۰۸ - ۶۱۰).

در باره بیت «خداوند جوی و می و انگبین...» احادیث معروفی وجود دارد که از آب کوثر یا آب حوض رسول الله در بهشت به مؤمنین داده خواهد شد و معمولاً یکی یا چندتن از صحابه به لقب «صاحب حوض» یا «رفیق حوض» خوانده شده‌اند من جمله علی (ع). علی بن عیسی الاربلی نقل می کند که: «رسول الله فرمود که چون روز قیامت درآید علی (ع) بر فردوس که کوهی ست برآمده بر بهشت و تحت عرش، خواهد نشست و از دامنه آن کوه چشمه های بهشت جاری خواهد شد و در بهشت پخش خواهد گردید و علی بر تختی از نور نشسته خواهد بود و تسنیم که آبی ست در بهشت از مقابل او جاری خواهد بود» (الاربلی، ج ۱ ص ۱۳۷) حدیثی هست که حضرت علی را صریحاً ساقی حوض می خواند: «أنا واركم علی الحوض وانت یا علی الساقی» (ابن شاذان، ص ۴۸). عبید زاکانی هم این مطلب را در یکی از لطائف خود ذکر کرده است.^۵

۱۳- درود تو بر گور [روح] پیغمبرش که صلوات تاج است بر منبرش

(شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۷، ص ۲۰۰، بیت ۹۳)

حدیثی از عبدالله بن مسعود نقل کرده اند که می گوید «خدای عز و جل را فرشتگانی ست که در زمین می گردند و سلام امت مرا به من می رسانند» (البیهقی، ۱۴۱۰، ص ۴۴). حدیث دیگری می گوید که پیامبر گفته است که «هر که بر من درود فرستد او را در قیامت شفاعت خواهم کرد» (همان جا، ص ۴۶). بطور کلی این نکته را در برخی از احادیث متذکر شده اند که هرگاه کسی بر حضرت رسول سلام کند خدا روح رسول الله را به او پس خواهد داد تا جواب سلام شخص را بدهد (بیهقی، ۱۴۱۰، ص ۳۸). حکایتی از ابراهیم بن بشار نقل شده است در الشفا بتعریف حقوق المصطفى و در شفاء السقام که می گوید سالی به حج رفتم و چون به مدینه آمدم پیش مدفن رسول الله شدم و بر او سلام کردم و پس از داخل قبر صدایش را شنیدم که می گفت «و علیک السلام» (بیهقی، ۱۴۱۰، ص ۴۷، زیر نویس).

۱۴ - در داستان رستم و اسفندیار آمده است که پیش از رفتن اسفندیار به جنگ رستم، پهلوان جوان نزد مادرش می رود تا او را بدرود گوید. مادر می گوید که تا رأی اسفندیار را بگرداند و او را از روبرو شدن با رستم بر حذر دارد. اسفندیار خشمگین می شود و مادر را می گوید:

چنین گفت با مادر اسفندیار که نیکوزد این داستان هوشیار

که پیش زنان راز هرگز مگوی چو گویی سخن بازیابی به کوی
مکن هیچ کاری به فرمان زن که هرگز نبینی زنی رایزن

(شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۶، ص ۲۱۸ ابیات ۲۲-۲۴)

مضمون بیت «مکن هیچ کاری به فرمان زن...» را در گروهی از احادیث می بینیم. احادیث شبیه به مضمون این بیت را بسیار ذکر کرده اند من جمله صاحب کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال موارد زیر را نقل کرده است «هلکت الرجال حین اطاعت النساء»، «طاعت النساء ندامة» و «طاعة المرأة ندامة» (الهندی، ج ۱۶ ص ص ۲۸۵ - ۲۸۷ ارقام ۴۴۹۳، ۴۴۹۴، ۴۴۵۰۴). عجلونی هم روایاتی از این احادیث دارد مثلاً «لن یفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» که این حدیث اخیر در کتب سیر و تاریخ هم آمده است هنگامی که پیامبر اسلام مطلع می شود که ایرانیان زنی را به پادشاهی برگزیده اند (العجلونی، ج ۲ ص ۲۱۵ حدیث ۲۰۸۰ و ص ۴۶۰).

صاحب آداب الحرب و الشجاعة می نویسد: «و بر زنان مشورت نباید کرد و اگر مشور[ت] کرده شد با رای و گفت ایشان کار نباید کرد چنان که پیغمبر علیه السلام می فرماید: شاوروا النساء و خالفوهن، با زنان مشورت کنید و در آنچه بگویند کار مکنید (نسخه خطی، موزه بریتانیا، 67 verso). ناگفته نماند که مضمون بیت ثانی بصورت «راز به زنان میر» در متن پهلوی اندرز آذرباد مارسپندان فقره یازدهم نیز آمده است.

۱۵- در داستان بوزرجمهر آمده است:

نگر خواب را بیسپهه نشمیری یکی بهره دانی ز پیغمبری

(شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۸، ص ۱۱۰، بیت ۹۶۷)

بدون تردید این بیت ترجمه حدیث معروفی ست که مسلم و بخاری و دیگر منابع مهم نقل کرده اند و آن حدیث این است که: «الرؤیاء الصالحة جزء من سبت و اربعین [أو من سبعین] جزء من التوبة» یعنی رؤیای صالحه جزئی ست از ۴۶ یا بروایتی ۷۰ جزء نبوت (القرطبی، ج ۲ ص ۹۸۸؛ ابن حجر، ج ۱۶ ص ص ۲۷ - ۲۹؛ مالک، ج ۲ ص ۹۵۶؛ ابن ماجه، ج ۲ ص ۱۲۸۲؛ ترمذی، ج ۷، ص ۴۵ و غیره)

۱۶- در سلطنت انوشیروان پس از حکایت مرگ نوشزاد فرزند مسیحی انوشیروان

بیتی هست که مصححین شاهنامه، چاپ مسکو آن را از متن نسخه قاهره در زیرنویس ذکر کرده اند:

چنین گفت دین آور تازیان که خشم پدر جانت آمد زیان

(شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۸ ص ۱۰۹، زیرنویس ۳)

در این که این بیت نصّ یک حدیث نبویست به شهادت مصراع اول آن هیچ تردیدی نمی توان داشت، اما مصراع دوم احتمالاً مضمون حدیث «طاعة الله طاعة الوالد معصية الله معصية الوالد» است (الهندی، ج ۱۶، ص ۴۶۷ حدیث ۴۵۴۷۹) که بصورت رضی الرّب فی رضاء الوالد و سخط الرّب فی سخط الوالد» (الهندی، ج ۱۶، ص ۴۸۱ حدیث ۴۵۵۵۲) نیز آمده است. ابن ماجه هم حدیثی در باب والدین آورده است به نصّ «هما جنتک و نارک» یعنی «والدین بهشت و جهنم تواند» منظور آن که بهشت در رضای ایشان و جهنم در نارضایی ایشان است (قس: ترمذی، ج ۶ ص ۱۵۸).^۶

چنان که در آغاز این نوشته متذکر شدم آنچه در شاهنامه بصورت پراکنده از احادیث نبوی هست منحصر به همین چند فقره نمی شود بلکه دامنه کار وسیعتر از این است.

سی ام آذرماه ۱۳۶۹

کتابخانه، دانشگاه کالیفرنیا، لوس آنجلس

زیرنویسها:

۱ - ابوزکریا یحیی بن تمیم بن عون بن زیاد المری البغدادی (۱۵۸ - ۲۳۳ هـ / ۷۷۵ - ۸۴۸) از ائمه حدیث بود که در شناختن راویان احادیث حرفش حجت است چه جمال الدین ابی الحجاج یوسف المرزّی در ترجمه امام احمد بن محمد حنبل از قول هلال بن العلاء الرّقی می نویسد که خداوند به وجود چهارکس بر امت اسلام منت نهاد: احمد بن حنبل بواسطه پافشاریش علی رغم شکنجه و آزار و محنت، شافعی بواسطه مساعیش در فقه، ابسن سلام بواسطه کوششهایش در تفسیر احادیث غریبه و یحیی بن تمیم بواسطه آن که احادیث دروغین را از سنت رسول الله بیرون راند (المرزّی، ج ۱ ص ۴۶۳).

۲ - روشن است که متن حدیث در اصل «کباب حطه» بوده است نه «کتاب حطه» آن چنان که در متن مفلوط چاپی آمده است. «کتاب حطه» که حتماً غلط مطبعی ست یا سهل انگاری مصحح کما این که الجنبلائی (ف ۳۳۴ هـ) در هدایة الکبری، باب دوم موسوم به باب امیرالمؤمنین می نویسد: «و القاب امیرالمؤمنین... باب حطه... دابة الارض... سفينة النجاة» (الجنبلائی ۱۹۸۶، ص ص ۹۳ - ۹۴؛ و قس ابن حجر عسقلانی ۱۹۵۲، ج ۹ ص ۳۷۳).

۳ - جز او علمای دیگری هم انواع مختلفی روایات این حدیث را ذکر کرده اند (ابن شاذان، ص ۶۷؛ علی بن طاوس الحلّی، ص ص ۶۰۳، ۶۲۰ - ۶۲۱؛ قمی، ج ۱، ص ۶۳۰، البحرانی، ص ص ۲۳۷ - ۲۴۰؛ ابن بابویه، ص ۳۰۸؛ الطبرانی، ۱۳۸۸، ج ۱ ص ص ۱۳۹ - ۱۴۰؛ حاکم، ۱۴۰۶، ج ۱ ص ۶۵۵؛ الهمذنی، ۱۹۶۹، ج ۶ ص ۹۲؛ الجوینی، ج ۲، ص ص ۲۴۲ - ۲۴۹؛ شیخ طوسی، ج ۲ ص ص ۹۶ و ۱۲۷ و ۱۳۹) جز اینها الخوارزمی در فصل ششم از مقتل و صاحب مجمع الزوائد و الذهبی در میزان الاعتدال و ابن مغزالی در مناقبش و ابونعیم در حلیة الاولیاء و خطیب بغدادی در تاریخ بغداد و الدولابی در کتاب الکنی و الاسماء و بسیاری دیگر از علمای عسامة و خاصه که نام و نشانشان را مصحح فرائد السمطين در حواشی عالمانه خود بر آن کتاب بدست داده است این حدیث را ذکر کرده اند.

- ۴ - روایتی نقل شده است در باب گويا أسيد بن حضير و عباد بن بشر، از اصحاب رسول الله که چون در شب تاریک می رفته اند جلوی رویشان نوری می درخشیده است تا مسیرشان را بتوانند دید. این روایت در بسیاری از کتب مهمه حدیث من جمله در صحیح بخاری قسمت علامات النبوة آمده است (ناصف، ج ۳، ص ۳۰۴).
- ۵ - کلیات عبید زاکانی، تصحیح پرویز اتابکی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۳، ص ۲۷۰.
- ۶ - از دوست محترم آقای علی حسن که در غلط گیری مقاله به بنده کمک کرده اند متشکرم.

منابع و مأخذ:

- الأربلی، علی بن عیسی (قرن هفتم هـ) کشف الغمة فی معرفة الاثمة، تصحیح آقا سید ابراهیم میانجی، تبریز ۱۳۸۱ هـ، سه جلد.
- الاطرابلسی، خثیمة بن سلیمان القرشی (۲۵۰ - ۳۴۳)، من حدیث خثیمة بن سلیمان القرشی الطرابلسی، دراسة و تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت ۱۹۸۰/۱۴۰۰
- البحرانی، هاشم ابن سلیمان (ف ۱۶۹۵ میلادی). غایة المرام فی حجة الخصام عن طریق الخاص والعام، بیروت ۱۹۶۸.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد (ف ۲۳۵)، الكتاب المصنف فی الاحادیث والآثار، تحقیق مختار احمد الندوی، بمبئی ۱۴۰۲ / ۱۹۸۲، پانزده جلد.
- ابن الجندی، محمد بن احمد (ف ۳۱۸)، سؤالات ابن الجندی لیحیی بن قعین، تصحیح النوری و محمد خلیل، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰
- ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین (ف ۳۸۱)، امالی الصدوق، تصحیح سید محمد مهدی الموسوی الخراسانی، نجف، ۱۳۸۹ / ۱۹۷۰.
- ابن حجر العسقلانی، شهاب الدین ابوالفضل (۷۷۳ - ۸۵۲ هـ)، فتح الباری بشرح البخاری، طبع قاهره ۱۳۷۸/۱۹۵۲، هفده جلد.
- ابن شاذان، محمد بن احمد بن علی بن الحسن القمی (اواخر قرن چهارم تا میانه قرن پنجم هجری)، مأنه منقبة من مناقب امیر المؤمنین و الاثمة من ولده، تحقیق نبیل رضا علوان، بیروت، ۱۹۸۸/۱۴۰۹.
- ابن قتیبه (۲۱۳ - ۲۷۶)، عیون الاخبار، قاهره، طبع دوم از روی چاپ دارالکتب ۱۹۶۳، چهار جلد در دو مجلد.
- ابن ماجه، ابوعبدالله محمد بن یزید القزوی (۲۰۷ - ۲۷۵)، سنن ابن ماجه، بتصحیح محمد فواد عبدالباقی، قاهره ۱۹۷۲، دو جلد.
- ابو حیان توحیدی (۴۱۵ هـ)، البصائر و الذخائر، تحقیق و داد القاضی، بیروت ۱۹۸۴، ده جلد.
- ابوسعبد، احمد، معجم التراکیب و العبارات الاصطلاحیة العربیة القدیم منها و المولّد، بیروت ۱۹۸۷.
- ابونعیم، احمد بن عبدالله الاصفهانی (ف ۴۳۰)، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷ ده جلد.
- انصاری القرطبی، محمد بن احمد (ف ۱۲۷۳)، فهارس الجامع الاحکام القرآن، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹.
- البیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین (۳۸۴ - ۴۵۸)، کتاب ما ورد فی حیاة الانبیاء بقّد و فایتم، تحقیق شیخ عامر احمد حیدر، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰.
- _____، دلائل النبوة، تملیق عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۹۸۵/۱۴۰۵، هفت جلد.
- الترمذی، محمد بن عیسی (۲۷۹ هـ)، سنن الترمذی، حمص، ۱۹۶۶، نُه جلد.
- الثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل النیشابوری (۳۵۰ - ۴۲۹)، ثمار القلوب فی المضاف و

- النسوب، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴/۱۹۶۵.
- _____، التمثیل والمحاورة، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۱/۱۹۶۱.
- الجنبلانی، ابوعبدالله الحسین بن حمدان الخصیبی (فوت ۳۳۴ هـ)، الهدایة الکبری، بیروت، طبع اول، ۱۹۸۶/۱۴۰۶.
- الجورقانی، حسین ابن ابراهیم، (ف ۱۱۴۸ میلادی)، الاباطیل والمناکیر والصحاح والمشاهیر، تحقیق و تعلق عبدالرحمن عبدالجبار الفریوایی، بنارس، ۱۹۸۳، دو جلد.
- الجویسی، ابراهیم بن محمد (۶۴۴ - ۷۳۰)، فرائد السمطین، بتحقیق و تعلق شیخ محمد باقر المحمودی، بیروت ۱۳۹۸/۱۹۷۸، دو جلد.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدو به (۳۱۱ - ۴۰۵)، فهرس احادیث و آثار المُستدرک علی الصحیحین، إعداد محمد سلیم ابراهیم سمارة و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶/۱۴۰۶، دو جلد.
- رجائی، احمد علی، «سخن فردوسی درباره فلسفه اولی پیش از کانت»، مجموعه سخنرانیهای دومین جشن طوس، تهران ۲۵۳۵، صص ۱۵ - ۳۳.
- _____، احمد علی، «مذهب فردوسی»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، بهار ۱۳۳۸، ج ۱، ش ۱، صص ۱۰۵ - ۱۱۴.
- رضازاده شفق، «فردوسی از لحاظ دینی»، هزاره فردوسی، تهران، ۱۳۲۲، صص ۱۶۷ - ۱۷۲.
- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (ف ۹۱۱)، الرّوض الاتیق فی فضل الصّدیق، تحقیق الشیخ عامر احمد حیدر، قاهره، ۱۹۹۰/۱۴۱۰.
- الشجری، یحیی بن الحسین (۴۱۲ - ۴۹۹ هـ/ ۱۰۲۱، ۱۱۰۵ م)، کتاب الامالی، معروف به امالی الخمسیه، قاهره ۱۳۷۶ هـ/ ۱۹۵۶ دو جلد در یک مجلد.
- شریف مرتضی، ابوالقاسم علی بن الطاهر (ف ۴۳۶ هـ)، امالی سید المرتضی، بتصحیح و تعلق سید محمد بدرالدین النعمانی الحلبی، طبع اول، قاهره ۱۳۲۵/۱۹۰۷، دو جلد در یک مجلد.
- الشیبانی، عمرو بن ابی عاصم الضحاک بن مُخلد (ف ۲۸۷)، کتاب السنة ومعها ظلال الجنة فی تخریج السنة، دمشق ۱۴۰۰/ ۱۹۸۰ دو جلد.
- شیخ طوسی، محمد بن الحسن (ف ۴۶۰)، امالی الشیخ الطوسی، بتصحیح سید محمد صادق بحر العلوم، نجف ۱۳۸۴/۱۹۶۵، دو جلد.
- شیرانی، محمود، «فردوسی کا مذهب»، مقالات حافظ محمود شیرانی، لاهور ۱۹۶۸، ج ۴ صص ۴۳۷ - ۴۵۰.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران ۱۳۵۱.
- _____، «شعوبیت فردوسی»، مهر، سال دوم، ۱۳۱۳، صص ۶۱۹ - ۶۲۳.
- طاوس الحلّی، رضی الدین علی (۵۸۹ - ۶۶۴ هـ)، الیقین باخت باختصاص مولانا علی بأمره المؤمنین، تحقیق الانتصاری، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۱۰.
- الطبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب (ف ۳۶۰)، المعجم الصغیر، تصحیح عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه ۱۳۸۸/ ۱۹۶۸، دو جلد.
- المجلونی (ف ۱۱۶۲)، کشف الخفاء و مُزئیل الالباس عمّا اشهر من الاحادیث علی السنة الناس، تصحیح احمد قلاش حلب (بی تاریخ) دو جلد.
- فردوسی، شاهنامه، بکوشش جلال خالقی مطلق، نیویورک و کالیفرنیا، ۱۹۸۹ - ۱۹۹۰.
- شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو.
- فروزانفر، بدیع الزمان، «سبب اصلی عدم پیشرفت فردوسی در دربار غزنه»، مجموعه مقالات و اشعار، بکوشش زرین کوب و مجیدی، تهران ۱۳۵۱، صص ۵۹ - ۶۴.

_____، «فردوسی»، مجموعه مقالات و اشعار، بکوشش زرین کوب و مجیدی، تهران ۱۳۵۱، صص ۱۰۷ - ۱۳۳.

القرطبی، ابوالعباس احمد بن عمر (۵۹۸ - ۶۵۶)، تلخیص صحیح الامام مسلم، تحقیق رفعت فوزی و احمد محمود الخولی، قاهره ۱۴۰۹/۱۹۸۸، دو جلد.

قمی، حاج شیخ عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم والآثار، بیروت، دو جلد (بی تاریخ).
کلینی، محمد بن یعقوب (ف ۳۲۸/۳۲۹)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۲ ه.ش. طبع دوم، چاپ چهارم، هشت جلد (شامل اصول و فروغ و روضه کافی).

مالک ابن انس (۹۳ - ۱۷۹ هـ)، الموطاء، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، قاهره ۱۳۵۹/۱۹۴۰، دو جلد.
محیط طباطبائی، محمد، «چند نکته درباره فردوسی و شاهنامه»، مجموعه سخنرانیهای نخستین جشن طوس، تهران ۲۵۳۴، صص ۱۷۱ - ۱۷۷.

_____، «دین و مذهب فردوسی»، مجموعه سخنرانیهای سومین جشن طوس، تهران ۲۵۳۶، صص ۲۳۳ - ۲۴۱.

_____، «عقیده دینی فردوسی»، مهر (مهر و آبان) ۱۳۱۳، ج ۲ ش ۶/۵ صص ۶۳۵ - ۶۷۳.
المزنی، جمال الدین ابی الحجاج یوسف (۶۵۴ - ۷۴۲)، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۰/۱۹۸۸، چهارده جلد.

الشیخ المفید، محمد بن النعمان (ف ۴۱۳)، الارشاد، بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹.
_____، اوائل المقالات فی المذاهب المختارات بانضمام شرح عقائد الصدوق أو تصحیح الاعتقاد، بتصحیح سید هبة الدین شهرستانی و حاج عباسقلی واعظ چرنداب، تبریز، ۱۳۲۳ شمسی.
مهدوی دامغانی، احمد، «نظری به عدد ۷۳ در حدیث تفرقه»، یغما، ارداد ۱۳۴۳، جلد ۱۷، ش ۵، صص ۲۰۹ - ۲۱۳.

ناصری، الشیخ منصور علی، التاج الجامع الاصول فی احادیث الرسول، قاهره، ۱۹۶۸، پنج جلد.
نظامی عروضی، چهارمقاله، بتصحیح علامه محمد فروزینی، تهران، (از روی چاپ بریل) ۱۳۷۷/۱۹۰۹.
قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، تهران ۱۳۶۵، دو جلد.
الهندی، علی بن عبدالملک حسام الدین بن قاضی خان القاذری الشاذلی الهندی (۸۸۸-۹۷۵/۱۴۸۳-۱۵۶۷)،
کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بتصحیح شیخ بکری حیاتی و شیخ صفوة الصفا، حلب، ۱۳۹۷/۱۹۷۷،
هجده جلد.

_____، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال بهامش مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت ۱۹۶۹، شش جلد.
Ananiasz Zajaczkowski, le Traité Iranien de l'Art Militaire Ādāb al Harb wa-š-šāgā'a du XIII^e - Siecles, Warszawa, 1969.

چاپ عکسی نسخه خطی آداب الحرب، موزه بریتانیا.

عاشق کتاب

نه عاشق صنمانیم، عاشق کُشیم
نه از نگارین دوریم، دور از اقرانیم

خوشترین یادگاری که در زیر گنبد آسمان، از شعر و ادب فارسی برجای مانده است، صدای سخن عشق است، که بیشترین بهره دفتر و دیوان شاعران بزرگ ما را از قدیمترین ایام تا کنون از خود انباشته است و هر چند یک قصه بیشتر نیست از هر زبان که می شنویم نامکرر است.

شاعران بزرگ ما — استادان فنون عاشقی — فراز و نشیب این راه پر خون را قدم به قدم پیموده، شرح آن را با خامه افسونکار خویش بر صحیفه روزگار نگاشته اند. هر کس با تفرجی در باغ سبز و بی منتهای شعر فارسی، آشکارا خواهد دید که در هر گوشه آن گلبنی یا درختی از عشق بالیده است و باغبانان کهنسال این باغ از شهید و رابعه و رودکی و فردوسی گرفته تا فرخی و منوچهری و سنائی و خاقانی و نظامی و عطار و مولانا و سعدی و حافظ و صائب و... آن را با دل و جان کاشته و با طبع چون آب روان و جویبار خوناب دیدگان آبیاری کرده اند.

هرجا سخن از عشق به میان آید، بطبع این پرسش را نیز در پی خواهد داشت که معشوق کیست؟ برای پاسخ، نخست باید دید که عشق چگونه پدید می آید و چه کسی سزاوار مقام معشوقی ست. نظریه پردازان عشق در فرهنگ ما یعنی عارفان،^۱ عشق را بر دو پایه استوار دانسته اند: حسن از جانب معشوق و معرفت از جانب عاشق. بنابراین شرط اول

برای ایجاد عشق زیبایی ست و شرط دوم آگاهی و قوه ادراک زیبایی. این نکته نیز دست کم از زمان افلاطون در یادها مانده است که زیبایی یک حقیقت مطلق بیشتر نیست، اما تجلیات آن گوناگون و بشمار است. نظریه ای که در جهان بینی عرفانی ما مجاز را پلی بسوی حقیقت می داند و زیبایی آثار صنع را پرتوی از خیر مطلق و جمال بی پایان حق می شمارد و گونه افراطیش در آثار «اصحاب تجلی» دیده می شود. تجلیات گوناگون زیبایی را می توان در طبیعت، در انسان و جنبه های مختلف زندگی او یافت. سخنسرایان بزرگ فارسی، که بیش از هر کس ذوق و استعداد درک زیبایی داشته اند، علاوه بر زیباییهای طبیعت و انسان، دانش، شرف، تقوی، آزادگی، پهلوانی، دادگری، انساندوستی، وفا و نظایر آن را از مصادیق زیبایی و شایسته عشق ورزیدن یافته، در ستایشش شعر سروده اند.

عشق به میهن و زاد بوم، عشق به میراث فرهنگی و آداب و سنن نیاکان و مفاهیمی مانند آن را نیز باید در همین ردیف بشمار آورد؛ و سرانجام شاعرانی که به دیده تحقیق به جهان نگرسته و با مشرب عرفانی به سرودن شعر پرداخته اند، از مرحله زیباییهای ناپایدار گذشته و به جمال حقیقی و مطلق عشق ورزیده و با این گونه عشق چهره دیگری از فرهنگ درخشان ما را نشان داده اند.

انواع هنر، بویژه در میان ما ایرانیان شعر و سخن، از مصادیق آشکار زیبایی ست که صاحبان ذوق و اندیشه و آگاهی را شیفته و مفتون خود می سازد و چنان عشق در آنان پدید می آورد که شوریده وار بدین گونه ابیات مترنم می گردند:

ملک سخن به مملکت جم نمی دهم یک بیت عاشقانه به عالم نمی دهم
همین گونه عشق است که انگیزه دانشوران و استادان ارجمندی چون دکتر ذبیح الله صفا و امثال و اقوان اوست تا کیمیای سعادت و گنج آسایش خود را در گنج کتابخانه بجویند:

هر کس که در این جهان بُد از روز نخست آسایش خویش جُست و این بود درست
عاقل داند که گنج آسایش را در گنج کتابخانه می باید جُست^۲
و نیرو و گرمی همین عشق است که این بزرگان را واداشته است تا گوهر زندگی و سرمایه جوانی و روشنی دیدگان خویش را در تحقیق و نوشتن آن همه کتاب و مقاله ارزشمند — در هزاران صفحه — درباره شعر و ادب فارسی صرف کنند و گنجی بی پایان از سخن به یادگار بگذارند، که از باد و باران نیابد گزند.

این عاشقان، نیک می دانند که قدر و زیبایی سخن هنگامی آشکار می شود که

بصورت مکتوب درآید و در لباس برانده‌ای از تدوین و تألیف در برابر چشم مشتاقان جلوه‌گر شود. عاشقان سخن، عاشقان کتابند و شیرینی عمر خویش را تنها در اوقات خوشی می‌بینند که روبروی چنین معشوقی نشسته‌اند و از او آرام جان و کلام دل برمی‌گیرند. خوشبختانه این دلبر، مانند دیگر خوبان، بی‌وفا نیست و با عاشق دلداده سر جور و جفا ندارد. وصال او میسر است و در هنگام وصال نیز مجالی برای شرح اشتیاق و سرودن اشعار پر سوز و گداز در شرح هجران نیست.

این است که در دیوانهای شعر فارسی تا آن‌جا که بنده تفحص کرده است، بجز اشعار معدودی که در ذکر فواید کتاب سروده شده — از جمله در دیوان ابن‌یمین و هفت اورنگ جامی و آثار بعضی از معاصران — شعری نمی‌یابیم که با لحن عاشقانه از این معشوق یاد شده باشد.

به یاد داشته باشیم که استادان مجرب فنون عاشقی، در کتب اوایل آورده‌اند:

که عاشق طعم وصل آن‌گاه داند که عاجز گردد از هجران عاجل

و «مفتی ملت اصحاب نظر» و بزرگترین معلم زبان و ادب فارسی — شیخ اجل سعدی شیرازی — این نکته را بدین سان پرورده است:

«صاحب‌دلی را گفتند: بدین خوبی که آفتاب است نشنیده‌ایم که کس او را

دوست گرفته است و عشق آورده؛ گفت: برای آن که هر روزش می‌توان دید

مگر در زمستان که محبوب است و محبوب.»^۳

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که عاشقان کتاب چون در همه حال، کم یا بیش در حالت وصل بوده‌اند، سینه‌ای شرحه شرحه از فراق نداشته‌اند تا شرح اشتیاق بگویند و اشعار عاشقانه در آرزوی دیدار چنین دلبری بسرایند. چنین اشعاری را تنها در دیوان مسعود سعد سلمان، شاعر بزرگ قرن پنجم و اوایل قرن ششم، می‌توان یافت و دلیل آن هم همان مشتاقی و مہجوری‌ست. شاعری که بهترین سالهای عمر خود را در دخمه‌های تاریک و وحشتناک زندان گذرانده و از همه نعمتهای زندگی محروم بوده است، شیکوه‌اش از این نیست که از صنمان زیباروی نگارین دور مانده، بلکه آنچه او را بیش از هر چیز رنج می‌دهد، در دست نداشتن کتاب و دوری از اقران است:

نه عاشق صنمانیم، عاشق کتیبیم نه از نگارین دوریم، دور از اقرانیم^۴

و پیداست که اقران او جز شاعران و سخن‌سنجان و ادیبان روزگارش نبوده‌اند.

شاعری که در بخشی از دوران زندان، حتی از داشتن قلم و کاغذ برای ثبت حبسیات خویش محروم بوده است و در تنهایی مطلق در شبهای هولناک و بی‌سرانجام، از روزن

سقف زندان با ستارگان راز و نیاز می کرده، بیش از هر کس قدر کتاب را می دانسته و در آرزوی لقای او چشمش به در بوده است؛ تا آن که پس از دیرگاهی حرمان و بی نصیبی، این انیس کنج تنهایی، از در وارد می شود و دیده شاعر هجران کشیده را به دیدار خویش روشن می کند، و طبع روان او را برای سرودن شعری ناب و عاشقانه آماده می سازد.

دوران زندگی این شاعر، اوج دوران سرودن چستان در شعر فارسی است.^۵ قدرت توصیف شاعران، در این گونه از شعر بهترین مجال بروز را دارد و شاعر ما نیز برای بیان عشق خویش نسبت به کتاب و توصیف زیبایی آن از همین گونه شعر بهره می برد و بدون آن که نامی از او در میان آورد، یکایک زیباییهایش را شرح می دهد. شاید هم مانعش غیرت عاشقی ست، چنان که شیخ اجل فرمود:

خوش است نام تو بردن ولی دریغ بود در این سخن که بخواهند برد دست به دست
پدیدارترین نشانه یک عاشق راستین آن است که معشوق خود را آن چنان در نهایت
حسن و جمال می شناسد که هیچ موجودی بدان پایه از زیبایی نمی رسد. مسعود سعد نیز
راز و نیاز عاشقانه خود را با کتاب بدین گونه آغاز می کند:

چو تو معشوقه و چو تو دلبر نبود خلق را به عالم در
او را چون جان و دیده عزیز می شمارد و ادامه زندگی و روشنی دیده خود را از او می داند.
مانند دیگر دلدادگان، نیک می داند که عقل در قلمرو عشق، حاکم معزول است و این
دو با یکدیگر جمع نمی شوند؛ اما عشق این یار، برخلاف دیگر عشقها، باعث افزایش
خرد است:

ببرد عشق عقل و عشق تو یار عقل بفزایدم همی در سر
این یار، استاد طبع هنرور است و راهبر روح بسوی خرد، در امور دیوانی به او استدلال
می کنند و بر منبر وعظ و کرسی خطابه از او سخن می گویند. مونس خلوت تنهایی ست و
داور نهائی هر بحث و گفتگو. سخنانی که از او در یاد می ماند همتای دل و جفت جگر
است و اگر بخلاف او سخنی گویند، باور کردنی نیست.
بدان گونه که حکیم سنائی غزنوی سرود:

با چنین گلرخ نخسید هیچ کس با پیرهن

مسعود نیز به چنین دلبری می گوید:

تا گریبان تو بنگشادم از جمال توأم نبود خبر

از سر تو همی نگاه کنم تا به پایان جمال و حسنی وفر

متن نسخه‌های خطی قدیم، با مرکب سیاه نوشته می شد و عنوانها و سر فصلها با

جوهر قرمز. شاعر کتاب را ورق می‌زند و عاشقانه با او نجوا می‌کند:

پوست بر تو همی بدل گردد گاه دیگر شوی و گاه دگر
 گاه چون زنگیان بُوی اسود گه چو سقلا بیان شوی احمر
 وندر این حال وندر این تبدیل نشود هیچ حسن تو کمتر
 جرم او را همه روح و روی او را یکسره راز می‌بیند زلف او را خوشتر از عنبر ناب و
 چهره او را لطیفتر از دیبای ششتر می‌شناسد و مضمونی را که سه قرن پس از او حافظ
 شیرین سخن چنین پرورده است:

بنفشه طرّه مفتول خود گره می‌زد صبا حکایت زلف تو در میان انداخت
 بدین گونه بیان می‌کند:

کیلک مفتول کرد زلف تورا در شکستش به هم چوسیسنبر
 جان و دل خوش شود چوپیش آرم آن شکنهای زلف را به نظر
 و آن گاه از آراستگی بمانند او حیران می‌شود و از او می‌پرسد: مگر آن که تورا آراست
 خود نیز عاشق تو بود؟

چو تو آراسته ندیدم من جلوه گر عاشق تو بود مگر؟
 ورنه نبوده ست عاشق تو چرا بافت در زلفکان تو گوهر؟
 سفیدی کاغذ و سیاهی نوشته‌ها روز و شب را در ذهن او تداعی می‌کند و شگفت زده
 می‌شود که چگونه روز و شب در یک جا جمع شده، مگر اجتماع ضدین محال نیست؟ و
 با حسن تعلیلی شاعرانه می‌گوید: آری همه از گردش شب و روز عبرت می‌گیرند و
 بدین سبب است که می‌توان از تو عبرت و پند گرفت.

نقطه‌های حروف، شاعر را به یاد خال سیاه مهرویان می‌افکند:

رویت آراسته به خال همه زیر هر خال معنی دیگر
 و سرانجام با چنین بیان هنرمندانه‌ای کتاب خواندن را وصف می‌کند:
 به دو دیده حدیث توشنوم که مرا همچو دیده‌ای در خور
 شاعر هجران کشیده، مانند هر عاشقی، آرزومند در آغوش کشیدن و کام گرفتن از
 معشوق است اما افسوس که به تعبیر حافظ:

کنار و بوس و آغوش چه گویم چون نخواهد شد!

چرا؟ زیرا دلدار کتابی ست خطی و باران گریه بی اختیار شاعر زندانی، نباید طراوت او
 را که در خشکی او نهفته است تباه کند:

در کنارت گرفت نتوانم تا روان باشدم ز دیده مطر

همه خشکی بود طراوت تو که چورویم مباد روی تو تر
 آبرویم زتوست نگذارم که به رویت رسد ز آب اثر
 از دو دیده ستاره می‌رانم من بر این کوه آسمان پیکر...
 آری زندان او قلعه‌ای ست به نام دهک، بر قلّه کوهی سر به آسمان کشیده و راهی
 دارد سخت شوریده و دشوار و شاعر تعجب می‌کند که دلبر او چگونه این راه دشوار را
 پیموده است، آن هم در فصلی نامناسب؟ قوه تخیل نیرومند او برگهای کتاب را به بال و
 پر پرندگان مانند می‌سازد و می‌سراید:

نتوانستی رسید به من گر همه توت را نبودی پر
 تا دهک راه سخت شوریده‌ست جفت عقلی تو و عدیل هنر
 اندر این وقت چون سفر کردی در چنین وقت کم کنند سفر
 فرستنده کتاب، وزیر با کفایت، منصور بن سعید بن احمد بن حسن میمندی است که شعر
 با سپاس و ستایش او پایان می‌یابد:

نام منصور صاحب کافی داغ داری به پشت و پهلو و بر
 آن که با نام او ز خلق همی باز گردد ز ره قضا و قدر
 ناگفته پیداست که نباید چنین عاشقی را با کسانی مقایسه کرد که در روزگار ما
 سوداگرانه به کتاب می‌نگرند و به تعبیر دوستی که در کنار زمین‌خواران، آنان را
 کتابخوار نامیده بود، چنین معشوقی را بصورت یک کالای سودآور انبار می‌کنند و یا
 گروه دیگری که کتاب را برای تزیین در و دیوار خانه خود می‌خواهند و وسیله‌ای برای
 فخر فروشی به دیگران.

مسعود سعد کتاب را برای آن می‌خواهد که چون خورشید بتابد و خانه دل او را
 روشنی بخشد. چنان که در حبسیه دیگری می‌گوید:

مرا از این تن رنجور و دیده بی‌خواب جهان چوپر غراب است و دل چوپر ذباب
 ز بهر تیرگی شب مرا ندیم چراغ ز بهر روشنی دل مرا ندیم کتاب...^۷
 و خوشبختانه باید دانست که پایان این عشق آتشین، وصال پایدار بود و شاعر دل شکسته،
 در اواخر عمر پس از آزاد شدن از زندان، به ریاست دارالکتب سلطان علاءالدوله
 مسعود بن ابراهیم غزنوی منصوب گردید و در قصیده‌ای خطاب به او سرود:

دارالکتب امروزه بنده‌ست مفوض زین عز و شرف گشت مرا رتبت والا
 بس زود چو آراسته گنجی کنمش من گر تازه مثالی شود از مجلس اعلی^۸
 شاعر منتظر فرمان تازه و شاید باصطلاح امروز بودجه بیشتری برای کتابخانه است تا آن را

چون گنجی بیاراید و سپس در قصیده دیگر، شور و شوق خود را چنین بیان می کند:

... بیاراید کنون دارالکتب را به توفیق خدای فرد جبار
 ز هر دارالکتب کاندرا جهان است چنان سازد که بیش آید به مقدار
 به شادی بر جهد هر بامدادی بروبد خاک هر حجره به رخسار
 به جان آن را عمارت پیش گیرد که چون بنده نباشد هیچ معمار

و نکته بسیار قابل توجه آن که در نهمصد سال پیش، شاعر تعهد می کند که کتابها را به شیوه موضوعی مرتب کند:

دهد هر علم را نظمی که هر کس بود از علم نوعی را خریدار
 کند مشحون همه طاق و رف آن به تفسیر و به اخبار و به اشعار
 گر این گفتار او باور نیاید تو را ظاهر شود زین پس به کردار
 بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

یادداشتها:

- ۱ - از جمله، رش. شهاب الدین سهروردی: مجموعه مصنفات، بتصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران، ۱۳۵۵، «فی حقیقة المشق ۳»، ص ۲۸۶.
- ۲ - از شادروان استاد بدیع الزمان فروزانفر.
- ۳ - کلیات سعدی، باهتمام محمد علی فروغی، باب دوم گلستان، ص ۸۷، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- ۴ - دیوان مسعود سعد، بتصحیح مهدی نوریان، انتشارات کمال، اصفهان، ۱۳۶۴، ص ۵۰۸. در تصحیح مرحوم رشید یاسمی (ص ۳۶۶) بگلت بجای «عاشق کتبیم»، «عاشق کیشیم» چاپ شده و شعر از مقصود اصلی دور افتاده است.
- ۵ - رش. دکتر محمد جعفر محبوب: سبک خراسانی در شعر فارسی، انتشارات سازمان تربیت معلم، تهران، ۱۳۴۵، ص ۳۹۷.
- ۶ - برای مطالعه کامل قصیده، رش. دیوان مسعود سعد، انتشارات کمال، ص ۲۹۳.
- ۷ - مأخذ بالا، ص ۶۴.
- ۸ - همان، ص ۷.
- ۹ - همان، ص ۲۲۰.

خدمات مطبوعاتی استاد صفا

استاد دکتر ذبیح الله صفا، در کنار تدریس و مشاغل فرهنگی و اداری متعدد و از همه مهمتر تألیف و ترجمه آثاری که گواه بر وسعت شگرف دائره معرفت، قدرت استنتاج و مقام منبع علمی و ادبی ایشان است، در عرصه روزنامه نگاری نیز نام و نشانی در خور دارد. مدیریت یا سردبیری نشریه‌هایی چون سخن، مهر، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و مجله شیر و خورشید سرخ ایران را بر عهده داشته، دست اندرکار برخی مجله‌ها و روزنامه‌های دیگر بوده و افزون بر اینها، یک روزنامه خبری هفتگی نیز به صاحب امتیازی و مدیریت ایشان منتشر شده است.

آنچه در زیر می‌آید گزارشی است که با توجه به منابع موجود از فعالیتهای مطبوعاتی استاد دکتر صفا فراهم کرده‌ام و در آن ترتیب و تقدیم تاریخی رعایت گردیده است.

مجله مهر

مجله ماهانه مهر که خود را مجله‌ای «علمی، ادبی، اقتصادی و تجارتي» معرفی می‌کرد، از خرداد ۱۳۱۲ به صاحب امتیازی و مدیریت مرحوم مجید موقر شروع به انتشار کرد و از همان آغاز از همکاری دکتر صفا بهره‌مند شد تا آن جا که در عمل بخش مهمی از وظائف سردبیر را نیز به‌مراهی روانشاد استاد نصرالله فلسفی انجام می‌داد.

در سال پنجم، که از خرداد ۱۳۱۶ آغاز شد، سردبیری مهر به ایشان واگذار گردید. لیکن دکتر صفا تا پایان سال هفتم که عهده‌دار این سمت بود از درج نام خود بعنوان سردبیر خودداری ورزید. در این مدت و قبل و بعد از آن سهم بزرگی از اعتبار این مجله به

استاد تعلق داشت. مجله مهر بیش از هر نشریه دیگری حاوی مقاله‌های تحقیقی دکتر صفاست: در کل، هیجده مقاله - برخی در چند شماره پیاپی - به امضای ایشان در آن مجله چاپ شده است.

در سال ۱۳۱۶، یعنی همان سالی که سردبیری مهر به استاد واگذار شد، دولت روزنامه یومیه و نیمه رسمی ایران را از مرحوم زین العابدین رهنما گرفت و به مرحوم مجید موقر صاحب امتیاز و مدیر مجله مهر سپرد. در آن روزنامه نیز از سال ۱۳۱۶ تا اواخر ۱۳۲۰ و همچنین پس از تأسیس مهر ایران، استاد همکاری‌هایی با مجید موقر داشته است.

مجله سخن

مجله سخن از خرداد ماه ۱۳۲۲ بعنوان «نامه جامعه لسانیه‌های دانشسرای عالی» به صاحب امتیازی و مدیریت استاد دکتر صفا و سردبیری زنده یاد دکتر پرویز نائل خانلری آغاز به انتشار کرد و از نخستین شماره، مقاله‌های تحقیقی استاد در آن به چاپ رسید. اما هنوز سال نخست پایان نرسیده بود که دکتر صفا تقاضای امتیاز روزنامه هفتگی ای کرد و چون برابر قانون تعلق دو امتیاز به یک نفر مجاز نبود، امتیاز سخن از سوی ایشان به دکتر خانلری واگذار شد. شماره توأمان هفتم و هشتم سخن به صاحب امتیازی پرویز نائل خانلری و سردبیری احمد بیرشک انتشار یافت و از آن پس مجله، دیگر ارگان لسانیه‌های دانشسرای عالی نبود. با این وصف، استاد همکاری قلمی خود را با سخن - که در تأسیس و حتی گزینش نام آن دخالت مؤثر داشته است - قطع نکرد. در مجموع، یازده مقاله به امضای ایشان در مجله سخن بچاپ رسیده است.

روزنامه شباهنگ

در سال ۱۳۲۳ استاد امتیاز روزنامه هفتگی شباهنگ را به نام خود گرفت و نخستین شماره این روزنامه خبری - سیاسی را یکشنبه ۲۹ مرداد ماه همان سال انتشار داد. محتوای شباهنگ بسیار متنوع بود. سرمقاله و برخی خبرها و خبرهای تفسیری - بویژه در مورد جنگ دوم جهانی - در صفحه نخست بچاپ می‌رسید. در این صفحه همواره یک کاریکاتور بدون امضاء نیز در ربط با اوضاع سیاسی آشفته مملکت دیده می‌شد. در صفحه‌های بعد، پاورقی و شعر و جدول و مقاله‌های کوتاه اجتماعی و انتقادی و همچنین مطالب گوناگون مصوری درباره رویدادهای علمی، زندگی دولتمردان و هنرمندان معاصر، سینما و دانستن‌ها بچاپ می‌رسید. اکثر این گونه مطالب ترجمه از روزنامه‌ها و مجله‌های اروپایی بود که توسط جمعی از مترجمان جوان انجام می‌گرفت و از آن میان باید از مسعود برزین، جلال نعمت‌اللهی، آلبرت برناردی، ابوالحسن صیرفی، محمد

حسن خردمند، عزت‌الله خردمند، و محمود پورشالچی نام برد. استاد خود نیز از کار ترجمه برای روزنامه غافل نبود. از آن جمله، پاورقی «ژوسلن» اثر آلفونس دولامارتین است که از شماره ۱۲ به بعد این روزنامه با امضای «د. ذ. ص» چاپ شده است. شعرها بیشتر از دکتر لطفعلی صورتگر و پس از او از دکتر رعدی آذرخشی، بدیع الزمان فروزانفر و حبیب یغمائی بود. یک مثنوی کوتاه هم از خود استاد در آن بچاپ رسیده است. مقاله‌های تحقیقی نیز گاه به گاه و بمناسبت در روزنامه درج می‌شد. از آن جمله است دو مقاله تحقیقی در باره مهرگان (شماره ۲۱) و نوروز (شماره ۲۵ و ۲۶).

در مجموع، روش سیاسی شاهنگ استوار بر حمایت از اصلاحات اجتماعی و انتقاد از نابسامانیها و چاره‌اندیشی برای آنها بود. حمله‌های تند و بی‌پروا — بل، هرزه‌درایی و تسویه حسابهای شخصی و خصوصی — را که در روزنامه‌های این دوره به وفور دیده می‌شد در بر نداشت. در نخستین شماره، زیر عنوان «مرام و روش ما» آمده است:

مجاهدت برای ترقی ایران چنان که باید شعار هر ایرانی اصیل باشد، همواره و در هر حال مبنای همه آمال و اعمال ماست و ما با هر دولت و فرد و فرقه و روشی که با این شعار مقدس و منافع ملی ما هماهنگ نباشد تا دم واپسین خواهیم جنگید و هیچ‌گاه از مبارزه خسته نخواهیم شد و چون به هیچ دسته و مقامی بستگی نداریم تعقیب این منظور برای ما آسان است.» از شماره هفتم در سرلوحه روزنامه نوشته می‌شد: «این روزنامه به هیچ حزب و مقامی بستگی ندارد».

با این وصف، برخی از روزنامه‌ها — بخصوص روزنامه‌های وابسته به حزب توده ایران — از ستیز قلمی با مدیر روزنامه و جعل برخی خبرها در باره او پرهیز نمی‌کردند. تا آن جا که استاد ناگزیر شد با امضای خود به «تکذیب اراجیف» روزنامه ظفریکی از ارگانهای حزب یاد شده پردازد (ش. ۲۷، یکشنبه دوم اردیبهشت ۱۳۲۴)، و در باره حمایت خود از «جبهه استقلال» ساعد نخست وزیر وقت توضیح دهد و «یاوه سراییهای مغرضین» را پاسخ گوید (ش. ۱۸، مورخ یکشنبه دهم دی ماه ۱۳۲۳) و از «چند نفری» نامطلوب که در آن جبهه ناکام فعالیت می‌کردند اعراض جوید.

هنگامی عرصه بر روزنامه شاهنگ تنگ شد که این روزنامه به دفاع از تمامیت ارضی ایران در قضیه آذربایجان و مخالفت با حضور ارتش سرخ در بخشی از میهن ما پرداخت. در این هنگام دولت احمد قوام (قوام السلطنه) در حال انجام مصالحه‌ای بود که بظاهر به زیان ملت ایران می‌انجامید. از این رو، نخست وزیر در سفری که برای

گفت وگو با مقامهای اتحاد شوروی به مسکو کرده بود به مرد مقتدر کابینه اش، مظفر فیروز، دستور داد از چاپ روزنامه های مخالف آن مصالحه^۱ جلوگیری کند. بدین گونه بود که به دستور دولت، چاپخانه از چاپ شباهنگ نیز خودداری ورزید به نحوی که پیش از این از استاد شنیدم، مظفر فیروز نیز در دیداری با ایشان یادآورد شده بود که انتشار دوباره شباهنگ مقدور نخواهد بود، ولی ایشان می توانند از امتیاز روزنامه دیگری استفاده کنند. آخرین شماره روزنامه به احتمال قوی شماره نوزدهم سال دوم آن (مورخ سوم فروردین ۱۳۲۵) است.^۲

مدیریت داخلی روزنامه را تا شماره ۱۴ آقای ابوالفضل مرعی برعهده داشت و از آن پس تا پایان انتشار شباهنگ آقای محمود پورشالچی مدیر داخلی روزنامه بود.

مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران

این مجله (فصلنامه) در دوره ریاست شادروان دکتر علی اکبر سیاسی بر دانشکده ادبیات دانشگاه تهران از مهر ماه ۱۳۲۲ آغاز به انتشار کرد و از همان ابتدا مدیریت و سردبیری مجله در عمل با استاد دکتر صفا بود. وی از سال ۱۳۲۵ تا ۱۳۴۷ بطور رسمی این سمت را عهده دار شد و چون در سال ۱۳۴۲ به ریاست دانشکده ادبیات منصوب گردید مجله «زیر نظر» استاد چاپ می شد و مدیریت و سردبیری آن را دکتر باستانی پاریزی برعهده داشت. در این مجله پانزده مقاله تحقیقی با امضای دکتر صفا منتشر شده است و از این جهت پس از مهر بیشترین شمار از مقاله های استاد را در بر دارد.

مجله شیر و خورشید سرخ ایران

استاد در سال ۱۳۲۵ به عضویت هیأت مدیره و هیأت مرکزی شیر و خورشید سرخ ایران درآمد و ریاست بخش تبلیغات آن سازمان را نیز برعهده گرفت. در این سمت، مجله شیر و خورشید سرخ ایران که نشریه ای ماهانه بود با مدیریت وی از خرداد ماه ۱۳۲۷ تا آبان ماه ۱۳۳۱ انتشار یافت و در آن هفت مقاله تحقیقی استاد نیز چاپ شد.

یک اقدام مفید و یک خطای فاحش

در این جا لازم است به دو نکته نیز اشاره کنم: یکی آن که دوره لیسانس روزنامه نگاری در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران از کارهای مفید استاد دکتر صفا در دوره ریاست ایشان براین دانشکده است. استاد خود بر این دوره نظارت می کرد و سرپرستی آن را به نخستین مدیر داخلی شباهنگ، آقای ابوالفضل مرعی، سپرده بود.^۳

دیگر رفع یک خطای کوچک و یک اشتباه بزرگ پروفیسور الول ساتن در مورد روزنامه شباهنگ و شخص دکتر صفاست. یکی از مهمترین منابع مربوط به مطبوعات ایران در سالهای پس از جنگ دوم جهانی گزارشی است که الول ساتن در مجله IRAN («ایران») بچاپ رسانده و از راه ترجمه آن گزارش، انبوهی اشتباه و خطای آشکار در باره مطبوعات این دوره به کتابهای فارسی راه یافته است. یکی از آن خطاها ضبط نام محمود پور شالچی مدیر داخلی شباهنگ بصورت «پور صالحی» است^۴ که آن را به همین صورت در کتابهای فارسی نیز نقل کرده‌اند.^۵ اما خطای بزرگتر و عجیبتر انتساب سردبیری روزنامه شهناز، وابسته به حزب توده ایران، به دکتر ذبیح الله صفاست^۶ حال آن که در موارد مختلف ارگانهای آن حزب به دکتر صفا و شباهنگ اش می‌تاختند. این خطا یا سهل‌انگاری فاحش در کتابهای چاپ تهران^۷ و از همه مضحکتر، در فهرست کتابخانه ملی نیز راه پیدا کرده است.^۸

پژوهشگر، بنیاد محوی، زنو

پانویسها:

- ۱ - همچون صدای ایران صادق سرمد و کشورجلالی نائینی .
- ۲ - بدیهی است که در آن روزگار آشفته از جبهه‌گیرها و دشمنها و کین خواهها، کار به این جا خاتمه نپذیرفت و موافقان مصالحه قوام با روسها و حکومت دست نشانده همسایه مقتدر آذربایجان، مزاحمتهای دیگری را نیز جهت استاد تدارک دیدند.
- ۳ - نگارنده خود یکی از دانشجویان نخستین دوره لیسانس روزنامه‌نگاری دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران بوده است.
- ۴ - L.P. Elwell-Sutton, *The Iranian Press 1941-1947*, Iran VI 1968, p. 90 (No. 251)
- ۵ - یعقوب آژند، ادبیات نوین ایران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ ص ۲۹۳؛ دکتر حسین ابوترابیان، مطبوعات ایران از شهریور ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۶، انتشارات اطلاعات ۱۳۶۶ ص ۱۰۷.
- ۶ - *The Iranian Press...*, P.91 (No. 262)
- ۷ - ادبیات نوین ایران، ص ۲۹۵؛ مطبوعات ایران از...، ص ۱۱۱.
- ۸ - کبری خدایرست و فاطمه خورشیدی، فهرست روزنامه‌های موجود در کتابخانه ملی ایران، تهران ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۵۹.

ابن سینا، فرزانه‌ای متعلق به فرهنگ انسانی

بمناسبت چهلین سال انتشار تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، به پیشگاه استاد دکتر ذبیح الله صفا تقدیم می‌شود.

نوآوریهای خلاق و تأثیر میراث فکری شیخ فلاسفه ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا بر فرهنگ بشری و بویژه از منظر تأثیرش بر تفکر علمی و تعارضش با همه عناصر خرافی و ضد تحول، و ستیزش با تمامی مظاهر ارتجاع دینی تأثیری ماندگار و در عین حال ناگفته مانده است. وظیفه‌ای را که من در این مختصر بعهدہ گرفته‌ام تنها ترسیم چهارچوبی از کلیات چنین نوآوریها، تأثیرات و تعارضات است.

میراث فلسفی و علمی ابن سینا متنوع و در عین حال بسیار پیچیده است. او که در همه موضوعات علمی و فلسفی عمده زمان خویش دستی چیره داشت مبانی و اصول فکری خویش را متناسب با هریک از موضوعاتی که به آنها روی می‌آورد مطرح کرده است. ابن سینا در زمانه‌ای می‌زیست که آرمان اسلامی هنوز در معرض آن تهاجمی قرار نگرفته بود که بعدها در جهت تجزیه آن اعمال شد و لذا باقتضای موقعیت حاکمه‌ای که داشت با هر نوع روند فلسفی و تفکر این جهانی و علم سرمخاصمه داشت.^۱ ابن سینا که عمده‌ترین سهم خویش را در عرصه علم و فلسفه و تفکر عقلی تحت چنان شرایط مسلطی ایفا کرد بر تفکر علمی و فلسفی نسلهای پس از خود چه در شرق و چه در غرب نفوذ عمیقی بجای نهاد. نیازی به بیان تشریحی این حقیقت نمی‌بینیم که توماس آگویی‌ناس (Thomas Aquinas، ۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ م.) آن‌چنان از ابن سینا تأثیر گرفته است که تنها در قسمت اول از کتاب بزرگ خود بنام «جامع الهیات» بیشتر از دو یست و پنجاه بار برای تأیید مطالب خود از ابن سینا نقل قول می‌کند. فورلانی (Furlani) تأثیر ابن

سینا را در نخستین مهره فلسفه نوین یعنی در دکارت بازمی‌یابد و ترویلوبه دنبال فلسفه شرقی ابن سینا در نزد الکساندر دو هالس (Alexander de Hales)، بونا ونتسوره (Sanctus Bonaventura، ۱۲۲۱-۱۲۷۴ م.)، روزربیکن (Roger Bacon، ۱۲۱۴-۱۲۹۴ م.) و دونس اسکات (Duns Scotus، ۱۲۶۶-۱۳۰۸ م.) می‌رود و رستاخیزی آن را در مکتبهای پادوا و بولونیا و در پیه‌ترو و پوموناتری در رنسانس می‌یابد. فیلسوف معاصر آلمان ارنست بلوخ (Ernst Bloch، ۱۸۸۵-۱۹۷۷ م.) تأثیر ابن سینا را در داوید دو دینان (David de Dinant)، و پیه‌ترو دابانو (Pietro d'Abano، ۱۲۵۰-۱۳۱۵ م.)، و جئوردانو برونو (Giordano Bruno، ۱۰۲۰-۱۱۰۱ م.)، و اسپینوزا (Spinoza) باز می‌یابد.^۲

میراثی با وسعت تأثیری چنین عظیم خود از آبخور فرهنگی گسترده‌ای سیراب شده بود. واقعیت این که ابن سینا در کار پر جنبه و متنوع‌الوجه خود از یک سو بر سنن علمی و فرهنگی یونان ناظر بود و از سوی دیگر بر سنن علمی-فلسفی و فرهنگی ملل شرق بویژه ایران زرتشتی و هند و دیگر کشورهای منطقه نظر داشت. او خود تصریح می‌کند که: «البته دور از حقیقت نیست که از راه غیر یونانی نیز علمی به ما رسیده باشد که در فهم این مسائل کمک کرده باشد.»^۳ علاوه بر اینها او در موقعیتی قرار داشت که می‌توانست به نحو مطلوبی از تجربه غنی و از دانش ملل آسیای مرکزی و ایران برخوردار شود. به لحاظ همین موقعیت است که ما نقش برجسته او را در کشف گرایشهای مترقی موجود در سنت و دانش روزگار او، در بازسازی و ارزیابی درست از آن دانشها و مهمتر از همه در پیشبرد و تعمیق آنها می‌یابیم و هم در اینهاست که می‌توان نشان و مهر بارز شخصیت او را در جوهر آثارش یافت. «نظام فلسفی ابن سینا در مجموع نظامی از آن خود اوست و نشان اشتباه ناشدنی شخصیت او را با خود دارد.»^۴ مشخصاً در همین خصیصه است که ما نوآوریهای او را چه در مسائل عمده فلسفه و منطق و چه در علوم می‌یابیم. تأکید خود شیخ بر جدایی اش از بسیاری از احکام و استدلالهای ارسطویی و یا بازیابی راه‌های نو برای مسائل لاینحل حکایت صریحی از این واقعیت است. «همت ما بر آن شد که کلامی و سخنی را ایراد نماییم و جمع کنیم که اهل بحث را در آن اختلاف نظر است... از طرفی ما باک نداریم از اختلاف و افتراق با آنچه که مآنوسین و مآلوفین به کتب یونانی... بعلت غفلت یا قلت فهم درک کرده‌اند... ما... تکمیل کردیم آنچه را آنان اراده کرده بودند لیکن در آن قاصر بودند و ادراک آن به آنها نرسیده بود.»^۵

نظریات فلسفی و علمی ابن سینا به نحو تنگاتنگی به یکدیگر بسته‌اند و غفلت از آن

از عوامل نادرستی تعبیریست که از اندیشه او به عمل آمده است، در این بستگی، مبانی نظری او که بیشتر رنگ و بوی علمی داشت تا صبغه‌ای متافیزیکی عامل تعیین کننده‌ای بشمار می‌آید. بدون شک او در حل بسیاری از مسائل اساسی که دانش فلسفی فراروی او قرار می‌داد بمعنای واقعی کلام یک ماده‌گرا نبود. بطور کلی او زیر نفوذ آموزشهای افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان قرار داشت و به همین سبب نگرش فلسفی او را می‌توان یک ایدئالیسم ناستوار خواند. با اینهمه تفسیر تعیین‌گرایانه‌ای که او از رابطه بین اصول نفسانی و ساخت مادی یا جسمانی بعمل می‌آورد به نحو اجتناب‌ناپذیری به این نتیجه منجر می‌شد که به قدمت طبیعت باور آورد. علاوه بر این، نظریات او درباره «ماده» به نحو صریحی ضد دینی بود، زیرا که در مفهوم کیهان‌شناختی او «ماده» از موضع وجودشناختی مستقلی برخوردار است. وی در عقیده خود درباره طبیعت بر «علت اولی» ارسطویی باور بود. به تعبیر دیگر گرایش ابن سینا نسبت به طبیعت عمده در نقد او از ارسطو و دیگر مشائین متبلور است. از نظر ارسطو طبیعت قبل از هر چیز «اصل و علت حرکت و سکون اشیائیست که در آنها به نحو ذاتی و نه عرضی وجود دارد».^۶ ابن سینا در تفسیر خود بر متافیزیک آلفای ارسطو به بیهوده‌گرایی اصحاب ماوراءالطبیعه و بخصوص ارسطو و مفسران اشاره می‌کند و به «شدن» بعنوان منشأ حرکت بجای توجه به «بودن» بعنوان منشأ آن تأکید روا می‌دارد.^۷ در همین باب او در فیزیک مشاهداتی در باره پرتاب اجسام سنگین و سبک انجام داد و بر نظریه حرکت ارسطویی خرده‌گیری اساسی کرد.^۸ او در رد نظریه مشائی حرکت بر این باور بود که «حرکت پرتابی نیرویی در درون خود دارد که توسط علتی که آن را به حرکت درآورده، نهاده شده تا آنچه را که مانع حرکت آن در جهات خاص است — یعنی مقاومت محیط — از بین ببرد».^۹

این نظریات فلسفی مقام و بن پایه‌ای را در جهان‌بینی و روش‌شناسی ابن سینا موجب گردید که نظریات او در زمینه علم و تکنولوژی و بخصوص طب بر آن استوار شد. بسیاری از اندیشه‌های خلاق ابن سینا و نوآوریهای او در فیزیک، ریاضیات، زمین‌شناسی، جغرافی، نجوم، مکانیک و علوم فنی دیگر تا حدود وسیعی از مبانی نظری فلسفی و روش‌شناختی او ناشی می‌شد و درست در همین زمینه‌ها او به نحو بارزی مظهر جمع میراث سنتی پیشینیان و آفرینندگی بود. از این نکته نباید غفلت ورزید که نظامات فلسفی، قصرهایی رؤیایی که شعبده‌باز یا الهه‌ای آنها را بناگهان و با جادو بیافریند نیست. بلکه تمامی آنها نتایج نقادی شده پیشرفت و تحوّل فکری بشر در روند تاریخی و روزگاران پیشترند. تاریخ فلسفه ایران در دوران اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیست.

این تاریخ‌داری دو مرجع آرمانی نیرومند است که عبارتند از سنن فرهنگی هند و ایرانی و میراث علمی- فلسفی یونان و روم. فلسفه هر دوران بعنوان پیش فرض خود مواد و مصالح مادی و معنوی معینی در اختیار دارد که از پیشینیان به ارث رسیده است.

در ارتباط با دستاوردهای فلسفی و علمی متفکران ایرانی و آثار آنان باید از یاد نبرد که در آستانه رویدن تفکر مستقل فلسفی در میان فرزندگان مسلمان ایرانی آثار افلاطون و ارسطو، ارشمیدس و جالینوس به نحو وسیعی در سراسر منطقه اسلامی، از آسیای مرکزی و ایران تا شمال آفریقا انتشار یافته بود. همزمان با انتشار ترجمه نوشته‌های سریانی و یونانی، جذب و دریافت متون مربوط به علوم طبیعی و ادبیات فلسفی و اخلاقی و کلامی هند و ایران نیز عمل گردید و بخصوص تأثیر آرمانی فرهنگ ایرانی قبل از اسلام- زرتشتیگری، آیین مهر، زروانیسم مانویت و جز اینها چه مستقیم و چه غیر مستقیم در تمامی سیر تحول فلسفه و کلام و عرفان قرون وسطی محسوس بود.

بنابراین چنانچه ما آثار متقدم فلسفه در زبانهای فارسی و عربی را در مقابل میراث آرمانی گذشته آن قرار دهیم بسادگی می‌توانیم دریابیم که بسیاری از افکاری که در این آثار در پی بسط و حل آنها کوشش بعمل آمده است اندیشه‌های تازه‌ای نبوده‌اند. و این خود نشانی از وجود عامل «دوام تاریخ» است. اما آنچه محقق است این که حضور عینی عامل «دوام تاریخی» هرگز نمی‌تواند بمعنای نفی حضور و وجود عامل «خلاقیت» و «نواندیشی» در منطقی خاص از روند تفکر فلسفی یا علمی تلقی شود.

فلاسفه شرق و از آن میان فلاسفه ایران در دوران اسلامی در تدارک نظامهای جدید فکری با مسائلی در باره جهان مواجه بودند که برآمده از روزگار آنان بود و به همین لحاظ راه‌حلهایی را برای مسائل ارائه کردند که با ویژگی آن مسائل انطباق داشت. و بر بالای چنین خاکی بود که ساختار بلند تفکر فلسفی و علوم طبیعی ابن سینا بنیاد شد.

تعالیم فلسفی ابن سینا دستگاهی یکپارچه و همساز نبود. دو جریان متفاوت تفکر ماوراء الطبیعی و علوم طبیعی در میراث فکری او بهم بافته شده بود. البته این سخن هرگز به این معنی نیست که آموزشهای فلسفی او اساساً سرشتی التقاطی داشت و یا از هر بافت و پود اصیل درونی بی بهره بود. همه آموزشهای فلسفی کهن بطور کلی به نحو بارزی در خود نقش و تأثیر جریانهای فکری و اجتماعی ناسازگاری را داشته‌اند. از یاد نبریم که همین وضع در مورد آثار ارسطو نیز که روندهای ایدئالیستی و ماده‌گرا را در خود داشت صادق است.^{۱۰}

اگر چنان که لازمه روش‌شناسی علمی ست ما شرایط مشخص اجتماعی و فرهنگی

را که ضمن آن فلسفه معینی بوجود می‌آید مورد توجه قرار دهیم در این صورت ضروری است که در آن فلسفه جریانها و گرایشهای را که مبین عقاید مترقی، آزاداندیشی و تعمیق درک از طبیعت و انسان بوده‌اند از یک سو و دیگر تعلقاتی را که مانع عمده‌ای در برابر گرایشهای نخست بوده‌اند از سوی دیگر از یکدیگر متمایز سازیم.

با رعایت و اعمال چنین تمایزی است که ما فلسفه ابن سینا را بعنوان فلسفه‌ای مترقی تلقی می‌کنیم. ابن سینا در نظریات وجودشناختی خود بدون تردید تحت نفوذ آن خطی از ذهن‌گرایی در فلسفه بود که در آن «علت اول» یا محرک اول وجود امری روحانی تلقی می‌شد. این مکتب که در هر دو نظریه «صدر» و «محرک اول» تبیین شده است هماهنگی بین سنت ذهن‌گرایی در فلسفه را با اصول خداوارانه اسلامی بمنظور پرهیز از هر نوع مناقشه‌ای با احکام شریعت ممکن می‌ساخت. بر این مبنی ابن سینا نیز «می‌کوشید تا جنبه امکان مجموعه مخلوقات را در برابر خالق واجب الوجود آشکار سازد و به این ترتیب به اصلی که از لحاظ اسلامی جنبه اساسی دارد مؤمن باقی بماند.»^{۱۱}

با اینهمه، مناقشه اجتناب‌ناپذیر بود، زیرا که به هر ترتیب در جریان برخورد و همسازی با جزئیات شریعت تفاوت نظرهای تفسیری بروز می‌یافت چنان که غزالی با اتکاء بر همین تفاوتها بود که بر فلسفه مشائی ارسطو و نیز بر ابن سینا حمله آورد. او ضمن متعارض دانستن نظریات آن دو با همان «اصولی که از لحاظ اسلامی جنبه اساسی دارد» بر این گمان بود که در فلسفه مابعدالطبیعه مطالبی وجود دارد که مخالف الهیات اسلامی و لذا بددینی و ارتداد است.

طرفه این که گرایشهای مترقی و بدیع ابن سینا دقیقاً در همین تعارضات و ناسازگاریها وجود داشت. این نکته را بگوییم که به این گرایشها و تحولاتی که تفکر ابن سینا موجب شد نمی‌توان صرفاً از منظر بسط ذخیره تجربی اطلاعات و یا به صرف توجه به علم یونان و یا هند و ایران نگریست، بلکه در مرجع‌شناسی این تحولات الزاماً باید به بروز نیازهای اجتماعی و فرهنگی و اقتضای وجود یک روش‌شناسی نودر حل مسائل طبیعی نیز نظر داشت. به این لحاظ فلسفه ابن سینا دقیقاً با روح زمانه او منطبق بود. او این نظر را که طبیعت قدیم و «مقدم» است و نابود نمی‌شود و از لحاظ ماهیت با ربوبیت مشابه است و این که قوانین آن لزوماً تغییرناپذیر است و تمامی عرصات آن می‌تواند موضوع شناسایی انسان قرار گیرد تسجیل کرد. او معتقد بود که نفس زیر سیطره عمل و فعالیتها تن عمل می‌کند و خلود و جاودانگی «فردی» آن ناممکن است. تعبیر او از نفس و تحول تکاملی اشیاء تا حدود وسیعی یادآور نظریه تکاملی و روند دیالکتیکی

هگلی است. «همان‌گونه که از واجب‌الوجود و به میانجیگری عقول و نفوس تا عناصر چهارگانه تنزلی حاصل می‌شود، یک ترقی و صعود تدریجی نیز وجود دارد و آن قوس صعودی وجود است که در اثر اختلاط چهار عنصر به نسبت‌های کاملتر حاصل می‌شود. چون عناصر بصورت ترکیبات خالص‌تر با یکدیگر آمیخته شوند نفوس نباتی و حیوانی و بالاخره ناطقه در «خارج»^{۱۲} و از طریق اتصال با نفس عالم به آنها اضافه می‌شود»^{۱۳} در این بیان ما هیچ عنصر متافیزیکی که مؤید معنای مصطلح «خارج» از عالم عینی باشد نمی‌بینیم. «خارج» ابن سینایی آنچه هست تنها بیانی خام و مقتضای زمانه از سنتز هگلی است که اگرچه در هیچ یک از اجزاء سازنده هر موجودی نیست اما همزمان با تحقق ترکیبی آنها نسبت به آنها مقام «جزء اشیائی» یا «جزء تکوینی» دارد.

بخش بسیار اصیل میراث فلسفی ابن سینا نظریه او در باره وجود است. بدون سبب نیست که او را مشخصاً فیلسوف وجود خوانده‌اند.^{۱۴} تمایزی که ابن سینا بین هستی واجب‌الوجود و هستی ممکن‌الوجود قائل گردید و از آن دو مفهوم «وجود واجب بالذات» و «وجود واجب بالغیر» طرح بحث شد دستاورد اصیل او در فلسفه است.

واجب‌الوجود وجودی روحانی است، چنین وجودی خیر مطلق، حقیقت و عقل مطلق است. این مفهوم تا حدود زیادی یادآورد یگانه افلاطون و فلوپین و محرک اول ارسطو است. با اینهمه ابن سینا بکرات درباره نیاز به یک علت اولی بعنوان خالق هستی و نه بعنوان علت حرکت در جهان عینی تأکید می‌کند و دلایلی را در این باره علیه فلاسفه مشائی ارائه می‌کند. او ضمن مناقشه در باورابی بشر متی به مقولات ضرورت و امکان و دوام در ارتباط با اصل علت اولی تصریح می‌کند:

وقوم ظنّوا أن هذه الضرورة واجبة في نفسها ولم يميّزوا بين الضرورة شرطا والضرورة حقا فقالوا ما هذه حكايته فقلت لأبي بشر فاذا من الضرورة على ما هي عليها فأى موقع من العلة الأولى في أمرها فقال دوام الحركة وهذا محال فأن موقع الحق الأول هو أن الضرورة من قبله ولا ضرورة الشيء في ذاته ومما يدل على غفلتهم أنهم يجعلون الضرورة الشيء في ذاته والدوام من غيره حتى تكون الضرورة التي في نفسها لا تقتضى الدوام ما لم يمد من غيبا.^{۱۵}

بین واجب و وجود ممکن زنجیره‌ای از علّت و معلول حاکم است. یگانه یا وجود واجب تعیین‌کننده هستیهای دیگر است. علاوه بر اینها در این ارتباط پیوندی «دائمی» وجود دارد که طی آن حذف علت به حذف معلول می‌انجامد. تعین‌گرایی ابن سینا در دریافت او از بستگی لازم بین روح و طبیعت به نحو اجتناب‌ناپذیری به قبول ابدیت طبیعت

می انجامد. به این معنی که تا آن‌جا که عمل «مستمر» اصل علیّت حاکم است روح نیز ابدی است.

اگرچه فلسفه ابن سینا اصولاً یک فلسفه وحدتی دینی است مع الوصف ذهن‌گرایی و ایدئالیسم او در مقایسه با صور دیگر فلسفه‌های دینی و حتی در مقایسه با آموزه اسلام در کلام و الهیات بسیار عینی و عقلی است. به باور او وجود واجب، جهان را خلق نمی‌کند بلکه از آن صدور می‌یابد و متجلی می‌شود. تجلی در نتیجه اراده و خلاقیت آزاد خداوند تحقق نمی‌یابد بلکه فعلی است که ضرورت طبیعی داشته و نتیجه اشباع و انباشتگی منبع اولیه است. طبق اصل صدور، آفریدگار، عالم، و آدم فقط حلقه‌هایی هستند در جریان کلی آفرینش که «قانون طبیعی» و تاریخی آنها را به یکدیگر مربوط می‌سازد. ابن سینا ضمن تبیین مراتب خلخ و لبس، امحاء و احیاء یا نزول و صعود («صدور») به بیان واقع‌گرایانه‌ای از تکامل طبیعت رسید که پیدایی جهان، معادن، انتقال آنها به عالم نبات سپس عبور به حیات حیوانی و موجودات متعقل نمونه‌ای از آن است.

روند ماده‌گرایی ابن سینا در تقسیماتی از فلسفه او جلوه کرده است که در آنها مسأله رابطه بین ماده و صورت مورد مذاقه قرار گرفته است. ماده و صورت تنها در اشیاء جزئی و صنایعی بلکه در خود طبیعت نیز «یکی» هستند. مفهوم ماده در جهان‌شناسی ابن سینا بعنوان اصل بالقوه همه فعلیات تعبیر شده است که از روند کلی صدور بیرون است و در اصل واجد یک جوهر مستقل وجودشناختی است. ماده نه نتیجه غائی تقسیم وحدت ازلی خداوند و نه سایه جهان ذهنی و نه وجه نازل تعینات هستی است. بلکه عنصر عینی و لازم پیدایی هر وجود ممکن است.

علاوه بر اینها ابن سینا در تفسیر واقع‌گرایانه‌اش از ماهیت حرکت و زمان و مکان نیز از ارسطو استوارتر است. ارسطو با این که در مورد صفت عینی مکان بعنوان امتداد یا حدودی که اشیاء اشغال می‌کنند تأکید می‌کند مع الوصف از آن بعنوان واقعیتی مستقل نام می‌برد. ابن سینا توضیح می‌دهد که بُعد مکانی و جسمانی در طبیعت یکی هستند. اجسام نمی‌توانند بیرون از مکان وجود داشته باشند و هم بُعد غیر جسمانی که صرفاً بر اساس توهم قرار داشته باشد غیر قابل درک است. او ضمن نقض مذهب کسانی که معتقدند مکان، هیولی یا صورت است، یا یکی از دو سطح ملاقی است یا بُعد است تصریح می‌کند («وجود بُعد غیر جسمی... امر محالی خواهد بود.»)^{۱۶} زمان نیز امری عینی است و خود از عینیت حرکت و تغییرات بر می‌آید. ابن سینا در این باب نیز مقالی استوارتر از ارسطو دارد. از آن‌جا که جهان، ابدی و ازلی است زمان، نیز نامحدود و

ابدی‌ست. اگر برای زمان حدی‌ست، به این معنی که آغازی در گذشته و انتهای در آینده دارد لذا باید برای آن مبدعی در گذشته و توالی و جانشینی در آینده باشد.^{۱۷} «پس روشن شد که هرچه را ما برای حرکت به این صفت مبدأ فرض کنیم پیش از او هم حرکتی خواهد بود. پس حرکت مطلق مبدائی ندارد مگر ابداع و پیش از او چیزی نیست مگر ذات مبدع به تقدم ذاتی نه زمانی و چگونه می‌شود که پیش از حرکت جز ذات مبدع چیزی باشد در صورتی که ما ممتنع دانستیم که زمان بخودی خود «آن» اولی داشته باشد.»^{۱۸} با توقف به این نحو استدلال بود که این سینا حرکت، مکان و زمان را خواص جدایی‌ناپذیر ماده تلقی کرد و در این باب مآلاً مقابل قائلین به ذره‌گرایی قرار گرفت. به باور او با قبول نظریه ذره‌گرایی الزاماً باید به تعلق و وابستگی متافیزیکی قائل شد که بر اساس آن فرض وجود یک خلأ بعنوان شرط لازم برای حرکت ذرات ضروری می‌نمود.

انعکاس این اصول در نظریه معرفت‌شناسی ابن سینا عمده^{۱۹} به آن خصیصه‌ای ماده گرایانه بخشید. او ضمن قبول این امر که شیء شناخته شده مؤید وجودی عینی‌ست نفس شناخت را بمثابه بازتاب صورتهای ذهنی اشیاء در دستگاه عاطفی یا عقلی فرد شناسنده تلقی می‌کرد. «به عقیده من معنای این بیان که من چیزی را بیرون از ذهن حس می‌کنم این است که چیزی، نمونه‌ای از خود در احساس من داده است و معنای این بیان که من در نفس خود حس می‌کنم این است که صورت ذهنی شیء در نفس من شکل گرفته است.»^{۱۹} ادراک حسی برای انجام عمل ادراک به حضور ماده نیاز دارد و تخیل اگرچه به حضور ماده عینی نیاز ندارد اما بدون تعلقات مادی و عوارضی که به هر صورت و یژگی خاص آن را می‌دهند نمی‌تواند صورت بگیرد. نظریه ابن سینا در باره ادراک حسی مبتنی بر نظریه تصویری ادراک است که بنا بر آن تمامی معانی یا صورتهای از خارج می‌آیند. او خود بتصریح اشاره می‌کند که «جهل کسانی که معتقد نیستند که صورتهای و اشکال تنها زمانی دریافتنی هستند که رنگها، خواص چشایی، بوها یا دیگر کیفیات و خواص دریافت شوند و این که یک شکل فاقد خواص از لحاظ خارجی قابلیت درک شدن و حس شدن را فاقد است قابل توجه است.»^{۲۰} در ناستواری معرفت‌شناختی ابن سینا معمولاً به این مورد اشاره شده است که او به مقوله معرفت بعنوان نتیجه اتصال نفس انسانی با عقل‌فعالی که در آن صورتهای ذهنی مبین همه نمودهای جهان هستند تأکید روا می‌دارد. اما به باور ما این گرایش اصل و جوهر معرفت‌شناسی ابن سینا نیست. آنچه که در دستگاه شناخت‌شناسی او مهم است درک او از شناخت بمثابه بازتاب جهان واقعی‌ست. برگرده چنین تعبیری‌ست که او به تحلیل مسائلی چون معرفت

با واسطه و بیواسطه، حقیقت معرفت، نقش شهود و درون نگری می‌پردازد. او بخصوص ضمن تحلیل مسأله شهود دریافت کاملاً بدیعی از آن ارائه می‌کند. به باور او درون‌نگری یا شهود درک مستقیم حقیقت توسط ادراکات یا توسط عقل نیست بلکه استعداد خطاناپذیر و عالیتری در قابلیت معرفتی انسان است. قابلیت که بدون هر تعلیم یا تحقیقی متضمن دستیابی سریع به حقیقت از طریق حد وسط قیاس یا استنباط است.^{۲۱} روش تعقل علمی، تحلیلی و ترکیبی اندیشه که ابن سینا در آثار خود اعمال کرد بعدها انگیزه پیشرفت تفکر بخصوص در اروپا گردید. وی منطق ارسطویی را تحت شرایط جدید تاریخی و فرهنگی دریافت و به آن بمثابة ابزاری برای شناخت علمی و وسیله‌ای برای دستیابی به حقیقت و آلتی در دست انسان متفکر نگریست. او منطق را برای خدمت به انسان بعنوان شاقولی تلقی می‌کرد که مانع از هر کژی و خطایی ست. خلاف بسیاری از اسلاف خود، او به منطق نه بعنوان فنی برای اندیشیدن بلکه بمثابة یک علم می‌نگریست. به اعتقاد او منطق بیش از هر چیز علم قوانین و صور اندیشه است که از ماهیت خود اندیشه بر می‌آیند. منطق علم حقیقت است و به این منظور صور قضایا و روند حجت و احکام را مطالعه می‌کند. تفکر منطقی بویژه در آن رشته‌هایی از علم که مستلزم صراحت، دقت و عدم تضاد، استواری و برهانی بودن احکام هستند لازم است.^{۲۲} آثار خود ابن سینا دقیقاً واجد این خصوصیاتند. آ. ام. گوشوان بر این باور است که ابن سینا در عرصه منطق از ارسطو فراتر رفته است.^{۲۳}

او در حل بسیاری از مسائل خاص منطق از خود استقلال رأی بروز داده است. وی هنگامی که قضایای کاذبه در ارسطو و دیگر اسلاف خود را یافت با صراحت کامل آنها را ابطال کرد. او برای هر مسأله جواب خود را یافت و در بسیاری موارد از راه‌های که ارسطو ارائه کرده بود استنکاف ورزید. در بازنگری انتقادی به منطق ارسطو او قبل از هر چیز بخش مربوط به خطابه و شعر و جدل را از آن مجزا ساخت و مقولات عشر یعنی مسائل مربوط به قاطیغوریاس را اصلاح کرد. طرح قیاس شرطی که از مباحث تازه در منطق است از ابتکارات ابن سیناست.^{۲۴}

از ذکر این نکته نیز نمی‌توان گذشت که ابن سینا بدون گراف پیشاهنگ طرح اصلی علیت عمومی ست: اصلی که تمامی آثار او در علوم طبیعی و بویژه «قانون در طب» او از آن مشحون است. ابن سینا کوشیده است تا علل طبیعی را حتی در پدیده‌های ماوراءالطبیعی بیابد. مبتنی بر این اصل، او احکام خرافی ستاره‌شناسی را بعنوان علمی کاذب تکذیب کرد و آن را با رویه‌های فریبکارانه اوراد و طلسمات در یک طبقه قرار

داد. با پیگیری خستگی ناپذیر در این سمت گیری علمی ست که او تا حدود وسیعی به صورت بندی اصل تکاملی پیشرفت نزدیک شد.

تاریخ فرهنگ انسانی در حقیقت زنجیره‌ای طولانی ست که هر حلقه آن به حلقه ماقبل و مابعد خود بسته است. استمرار و کنش متقابل اصل محرک پیشرفت چنین تاریخی ست. خلاقیت ابن سینا حلقه واسطی در استمرار سنت یگانه فرهنگ بشری است. او تنها پیشرفت و غنای علم و فرهنگ در امپراطوری اسلامی بلکه دانش و اندیشه غربی را نیز موجب گردید. علاوه بر آنچه در آغاز گفتیم می افزاییم میراث ابن سینایی به استقرار فلسفه اگوستینیسی یاری داد. گیوم دو پاری (Willim of Paris، ۱۱۸۰ - ۱۲۴۹ م.)، مهمترین گواه نحله ابن سینایی لاتینی بود. ویلیام از تعاریف، طبقه بندی علوم و بسیاری از آراء ابن سینا در الهیات از او بهره برد و این تصور را که کره فلکی موجودی ست زنده از ابن سینا گرفت. روزریکن در اخلاقیات اجتماعی مفهوم دولت شهر از ابن سینا پیروی کرد و طبقه بندی او از مراتب عقل بر آلبرت کبیر (Albertus Magnus، ۱۱۹۳ - ۱۲۸۰ م.)، فائق گشت. ۲۵ مجاهدتهای یوحنا اشیلی آثار ابن سینا را به غرب شناساند و آن گاه از طریق اندیشه های او نهال روح آزاد اندیشی در غرب کاشته شد و همین نهال در قرن هیجدهم به گل و شکوفه نشست، روید و جان گرفت.

۸ آبان ۱۳۶۹، ۳۰ اکتبر ۱۹۹۰

پژوهشگر، سالت لیک سیتی، یوتا

یادداشتها و منابع:

۱ - برای تفصیل این تعارضات رک. دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج. دوم: «مخالفین ابن سینا».

۲ - دکتر استفان پانوسی: «تأثیر فرهنگ ایران بر سایر فرهنگها»، جامعه نوین، شماره ۱، سال ۱۳۵۳؛ همچنین

دیده شود:

Furlani G., "Avicenna Barhebreo e Cartesio," in *Revista degli Studi Orientali*, 14; Id., "Avicenna ed il cogito ergo sum" di Cartesio," in *Islamica*, 1927, 3.

Troilo E., *Avicenna-Filosofo e la sua influenza su la filosofia e la cultura europea del Medio Evo (e anche d'oltre Medio Evo)*. Roma 1957.

_____, *Lineamenti e interpretazione del Sistema filosofico di Avicenna*, Roma 1956.

Ernst Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, Tubingen 1963.

۳ - منطوق المشرقین، قاهره، ۱۳۲۸، ص. ۲، به نقل ما از دکتر سید حسین نصر، نظریات متفکران اسلامی درباره

طبیعت، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲، ص ۲۴۱.

۴ - م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، فصل بیست و پنجم: «ابن سینا»، نوشته فضل الرحمن. ترجمه دکتر

علی شریعتداری. ج. اول، چاپ مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲، صص ۶۸۳ - ۶۸۴.

۵- منطق‌المشرقیین. به نقل ما از مأخذ یادداشت ۳، صص ۲۴۰-۲۴۳؛ عبدالرحمن بدوی، ارسطو عند العرب، ج ۱، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶، صص ۲۱۶-۲۱۵.

۶- ارسطو، فیزیک، صص ۲۱-۱۹۲.

۷- H.V. Brown, "Avicenna and the Christian Philosophy in Baghdad," *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer. Bruno Cassiber. Ltd. 1972, pp 35-48.

۸- سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران ۱۳۶۱، صص ۳۸-۴۱. همان، صص ۴۱.

۱۰- V.I. Lenin, *Collected Works, Moscow, Vol. 38, p. 268*.

۱۱- سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، صص ۳۵.

۱۲- تأکید از ماست.

۱۳- سه حکیم مسلمان، یادداشت شماره ۱۱ صص ۴۴.

۱۴- تا آنجا که ما می‌دانیم تنها کسی که بتفصیل در باره اصالت ماهیتی بودن ابن سینا بحث کرده است صاحب کتاب کلان «حکیم بوعلی» شیخ محمد صالح علامه حائری مازندرانی است. رک. علامه سمنانی، حکمت بوعلی، بخصوص ج سوم، چاپ شرکت سهامی طبع کتاب، رجب ۱۳۳۷.

۱۵- عبدالرحمن بدوی، ارسطو عند العرب، قاهره، ۱۹۴۷، صص ۲۶ و همچنین دیده شود مرجع شماره ۷.

۱۶- ابن سینا، «فن سماع طبیعی»، از کتاب شفا. ترجمه محمد علی فروغی، چاپ ۱۳۱۶، صص ۱۵۱-۱۵۶.

۱۷- همان، صص ۲۹۷.

۱۸- همان، صص ۲۹۹.

۱۹- روان‌شناسی ابن سینا، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، صص ۵۷-۵۸.

۲۰- ابن سینا، دانشنامه‌ی علایی، صص ۸۹.

۲۱- ابوعلی سینا، مبدأ و معاد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۲، صص ۱۱۳.

۲۲- ابن سینا، دانش‌نامه‌ی علایی، صص ۸۹.

۲۳- دیده شود مقدمه‌ی آ. ام. گواشون بر ترجمه‌ی اشارات و تنبیهات، چاپ ۱۹۵۱ با عنوان

A.M. Goichon, *Introduction Ibn Sina Livre des directives et Remarawes*, tr. by A. M.

Coichon, P.B. Paris 1951.

و همچنین دیده شود: حمید حمید، مقدمه‌ی بر فلسفه‌ی معاصر. فصل سوم، منطق و فلاسفه‌ی مسلمان، چاپ زوار ۱۳۳۳، صص ۷۶-۹۰؛ شبلی نعمانی، اغالیط منطق یونانی، صص ۱۶۱؛ و دورساله در منطق از ساوی، چاپ دانش‌پژوه از انتشارات دانشگاه تهران.

۲۴- مراجع شماره ۲۳، و ابن سینا، اشارات و تنبیهات: نهج ۷ اشاره ۲ و نهج ۸ اشاره ۱.

۲۵- برای آشنایی با پاره‌ی تأثیرات ابن سینا بر تفکر فلسفی مسیحی و وجود انتقال آن به اروپا رک. اتین ریلسون، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه ع. داودی. از انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی؛ م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، نشر دانشگاهی. ج سوم، فصل شصت و هشتم. صص ۴۹۷-۵۴۶؛ ریلسون در بخش ۶ فصل ۱

Etienne Jilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages Western Thought in the 13th Century.

در مجموعه‌ی Avicenna گردآورده و یکس و یادداشتهای سید حسین نصر بر فصل اول از سه حکیم مسلمان

روایتی دیگر دربارهٔ ایرج و تور و سلم و بخش کردن جهان

تقدیم به استاد بزرگوار جناب ذبیح الله صفا،
بمناسبت پنجاهمین سال تألیف «حماسه سرایی در ایران»

از ۱۰۶۸ بیتی که در شاهنامهٔ فردوسی^۱ دربارهٔ پادشاهی پانصد سالهٔ فریدون آمده است، ۴۵ بیت اول مربوط است به بر تخت نشستن او، برگزاری آیین مهرگان، برچیده شدن بساط بیدادگری... و انتخاب تمیشه بعنوان مقر پادشاهی، و در ۲۲ بیت بعد، از زادن سلم و تور و ایرج از شهرزاد و ارنواز (خواهران جمشید)، و سپس ازدواج آنان با دختران سرو، شاه یمن، و آزمایش پدر از فرزندان سخن بمیان آمده است، و ۷۹۹ بیت باقیمانده منحصر است به موضوع تقسیم جهان بتوسط فریدون بین پسرانش و پیامدهای آن تا کینه‌خواهی فریدون و منوچهر از سلم و تور، و در پایان مرگ فریدون.

در بخش کردن جهان در شاهنامه آمده است که فریدون روم و خاور را به سلم، توران زمین و چین را به تور، و ایران و دشت نیزه‌وران و تخت شاهی و تاج و تخت عاج و تیغ و مَهر را به ایرج سپرد. بر این حادثهٔ بزرگ «روزگاری دراز» سپری شد، فریدون نیز سالخورده گردید و در این هنگام بود که «آز» سلم را به نافرمانی از پدر واداشت. وی که از چگونگی تقسیم جهان ناراضی بود، مطلب را با تور در میان نهاد و تور با وی همصدا شد که آری پدر بهنگام جوانی ما را فریفت و بهرهٔ بهترین را به کهنترین برادر داد. هر دو، فرستاده‌ای بنزد پدر فرستادند با پیامی خشم آلود و بی ادبانه و نیز تهدید به لشکرکشی تا از ایران و ایرج دمار برآورند. فریدون چون پیام را شنید آن دورا «ناباک بیهوده» و «دو آهرمن مغز پالوده» (بیت ۳۶۶) خواند و در پاسخ به آنان یادآوری کرد که تقسیم جهان بر اساس صلاحدید انجمنی صورت پذیرفته است مرکب از بخردان و ستاره شناسان و

موبدان، و پس از صرف وقت بسیار، بدین مقصود که جهان را آبادان به شما سه تن بسپارم. پس از بازگشت فرستاده، فریدون با ایرج از برادرانش سخن گفت و او را به مقابله با سلم و تور خواند، ولی پاسخ ایرج این بود که «نگه کن بدین گردش روزگار» (بیت ۴۰۹) و نیز به تاجوران پیشین که هیچ یک بر جای نمانده‌اند، من از تاج و تخت می‌گذرم و آن را به برادرانم می‌سپرم و راه صلح می‌پویم و خود بسوی آنان می‌روم تا دل کینه‌ورشان را با خود بر سر مهر آورم. ایرج با اتفاق چند تن و با «نامه پندمند» (بیت ۴۳۵) پدر خطاب به سلم و تور بنزد آنان رفت. با آن که وی با آنان جز از صلح و آشتی سخنی نگفت، تور در حضور سلم کرسی گران زرین را بر سر ایرج کوفت و با خنجر سر او را از بدن جدا ساخت و آن را بنزد پدر فرستاد که «کنون خواه تاجش ده و خواه تخت» (بیت ۵۱۸). واکنش فریدون و ایرانیان پس از رسیدن تابوتی با سر ایرج آشکار است «همه جامه کرده کبود و سیاه/ نشسته بانبوه با سوگ شاه» (بیت ۵۶۸). فریدون که به چیزی جز انتقام از سلم و تور نمی‌اندیشید، در شبستان ایرج پرستنده خوبچهری را یافت، ماه‌آفرید نام، که از ایرج بار داشت. این پریچهره دختری زاد و با گذشت سالها، چون هنگام شوی کردن این دختر فرارسید، فریدون، پشنگ را به همسری وی برگزید و منوچهر ثمره این ازدواج است. فریدون در تربیت منوچهر کوشش بسیار کرد و همه هنرهای بایسته شاهان را به وی آموخت و چون همه بر شایستگی منوچهر گواهی دادند، به فرمان فریدون روزی پهلوانان و نامداران کشور در نزد او حاضر گردیدند و همگان به شادی بر وی آفرین خواندند. برای کین‌خواهی از سلم و تور، قارن کاویان و شیروی و اندیای سالاران لشکر نیز در خدمت او قرار گرفتند. چون سلم و تور از این ماجرا آگاه گردیدند، نامه‌ای با عذرخواهی همراه با هدایای بسیار بنزد پدر فرستادند و از پدر خواستند تا منوچهر را با لشکری گران بنزد آن دو بفرستد تا ایشان چون بندگان او را خدمت کنند. پاسخ فریدون به آن «دوبی شرم ناباک» و آن «دو بیداد و بد مهر و ناپاک» (بیت ۶۷۷) روشن بود که خلاصه آن را در این بیت می‌بینیم: «پدر تا بود زنده با پیرسر/ بدین کین نخواهد گشادن کمر» (بیت ۷۰۸). در این هنگام سلم و تور برای جنگ با پدر و منوچهر به ایران لشکر کشیدند. منوچهر با قارن، کرشاسپ، سام، قباد، تلیمان، و شیروی به جنگ آنان رفت. تور در پیامی منوچهر را «بی‌پدر شاه نو» (بیت ۸۰۳) نیز خواند. پاسخ منوچهر به وی این بود که یزدان پاک گواه است «که ایرج نیای من است» (بیت ۸۱۵). جنگ در گرفت و تور به دست منوچهر کشته شد و منوچهر سر او را از تن جدا ساخت و آن را با نامه‌ای بنزد فریدون فرستاد. در حالی که قارن و بخشی از سپاه ایران

برای تصرف دژی رفته بودند، کاکوی، نبیره ضحاک از دز هوخت گنگ با صد هزار سپاه بر منوچهر و لشکر ایران حمله برد و تنی چند از سواران گردنگش نامدار را کشت. قارن بنزد منوچهر بازگشت. کاکوی با منوچهر به جنگ پرداخت و سرانجام این مرد تازی نیز به دست منوچهر از پای درآمد. سپس منوچهر در نبردگاه به سلم نیز برخورد و او را با تیغ به دو نیم ساخت. به فرمان منوچهر سر او را نیز از تن جدا کردند. منوچهر نامه‌ای دیگر در این باب به فریدون نوشت، و آن‌گاه به همیشه بنزد وی بازگشت. فریدون از این که سرانجام انتقام کشته شدن ایرج بدست منوچهر گرفته شده است به ستایش پروردگار پرداخت و سپس فرمان داد تا منوچهر بر تخت شاهی نشیند. «چون این کـ... شده شد» (بیت ۱۰۶۰)، فریدون که گویی تنها برای گرفتن انتقام ایرج زنده مانده بود، چشم از جهان فرو بست.

و اما حوادث پادشاهی فریدون در کوش نامه^۲ در ۴۰۷۱ بیت آمده است، آن هم در جنب وقایع و نبردهای شدید فریدون و ایرانیان با کوش پیل دندان (پسر برادر ضحاک) در دو مرحله: در چین، از زمان برتخت نشستن فریدون در ایران تا بند کردن کوش در دماوند کوه در کنار ضحاک (در ۱۸۰۱ بیت، از بیت ۵۵۰۱ تا ۷۳۰۱)، و در مغرب، از زمان آزاد ساختن کوش و فرستادن او به مغرب برای جنگ با سیاهان نوبی و بجه و سپس نافرمانی او در آن سرزمین (در ۲۲۷۲ بیت، از بیت ۷۳۰۱ تا ۹۵۷۲). بر اساس روایت کوش نامه، فریدون شاه جهان است و در نتیجه فرمانروای سرزمینی بسیار گسترده از چین تا روم و مغرب و نیز مسؤل حفظ آرامش و امنیت در این مناطق. از این منظومه چنین بر می‌آید که ضحاک و باحتمال بسیار قوی جمشید نیز بر چنین ممالکی حکمرانی می‌کرده‌اند. با این مقدمه، بخش کردن جهان بتوسط فریدون، بین پسرانش منطقی می‌نماید. در این مختصر ما آن قسمتهایی از کوش نامه را که با موضوع بخش کردن جهان بتوسط فریدون بین سلم و تور و ایرج ارتباط دارد، و در شاهنامه نیامده و یا روایت کوش نامه با روایت فردوسی اختلاف دارد، برای تکمیل حوادث این قسمت از پادشاهی فریدون ذیلاً بطور خلاصه نقل می‌کنیم با این توضیح که در کوش نامه، ازدواج ایرج و سلم و تور با دختران سرو، شاه یمن، و نیز آزمایش پسران بتوسط فریدون مطلقاً مورد بحث قرار نگرفته است. و اما مطالبی که در کوش نامه در این باب آمده است:

مادر سلم و تور ایرانی بوده‌اند یا تازی؟

روایت شاهنامه و کوش نامه در باره مادر سلم و تور با یکدیگر متفاوت می‌نماید زیرا در

شاهنامه تصریح شده است که تور و سلم و ایرج پسران فریدون اند از شهرناز و ارنواز :
از این سه، دو پاکیزه از شهرناز یکی کهتر از خوبچهر ارنواز
شاهنامه، فریدون ۴۸

و پیش از این بیت هم در شاهنامه آمده است که شهرناز و ارنواز خواهران جمشیدند
(شاهنامه، ضحاک ۳۳۲، ۴۰۴-۴۰۵)، ولی زنان تور و سلم و ایرج بر طبق شاهنامه،
دختران سرو، شاه یمن، بوده اند و تازی نژاد. در گوش نامه، بی آن که از مادران و زنان،
تور و سلم و ایرج نامی برده شده باشد، تور و سلم در نامهٔ خود به گوش پیل دندان، او را
«خال» خود، و خود را چون گوش از خاندان ضحاک معرفی کرده اند:

و دیگر که خویشی ست ما را میان ز مادر که هستیم ضحاکیان

۹۳۳۱

ز مادر تویی خویش و هم خال ما به تو سخت گردد پر و بال ما

۹۳۴۶

آیا سرایندهٔ گوش نامه، «خال» را به معنایی جز «برادرِ مادر» بکار برده است یا آن که
بر اساس روایت این منظومه، بر خلاف روایت شاهنامه، حد اقل مادر تور و سلم تازی
بوده اند و از ضحاکیان؟

تاریخ تقسیم جهان و محدودهٔ ایران

در شاهنامه تاریخی برای بخش کردن جهان بتوسط فریدون ذکر نگردیده، در گوش
نامه هم گرچه دقیقاً روشن نیست که وی در چه سالی بدین کار دست زده است، ولی بر
اساس این منظومه، تاریخی تقریبی برای آن می توان بدست آورد بدین شرح که چون
فریدون بر تخت پادشاهی نشست، سالها سپاهیان ایران به فرمان فریدون در چین با گوش
در جنگ بودند تا وی را اسیر کردند. از سوی دیگر در این منظومه آمده است که گوش
چهل سال در بند فریدون بود تا مورد عفو وی قرار گرفت و برای جنگ با سپاهان نوبی و
بجه از ایران به مغرب رفت. وی سالها نیز در این مقام فرمانبردار فریدون بود تا راه طغیان
پیش گرفت، ظاهراً یک صد و هشتاد و یک سال پس از آغاز نافرمانی گوش، فریدون
در صدد برآمد سپاهی برای سرکوبی وی بفرستد، و این زمان مقارن است با بخش کردن
جهان بین پسران فریدون. گرچه در گوش نامه به طول دوران پادشاهی فریدون (بر خلاف
شاهنامه که ۵۰۰ سال است) اشاره ای نشده، ولی بر اساس آنچه گفتیم ظاهراً فریدون در
اواخر سدهٔ سوم پادشاهیست به تقسیم جهان پرداخت، بدین ترتیب که روم و خاور را به

سلم، و ماوراءالنهر و سرزمین ترکان و چین را به تور، و ایران را با این محدوده به ایرج سپرد:

وز آن بخش ایران به ایرج رسید
کجا تخت ایران مر او را سزید
ز جیحون بروتا به دریای پارس
همان کوفه از مرز ایران شناس
دگر آذربادگان هرچه هست
از ایران شمارد هشیوار و مست

۸۶۸۷-۸۶۸۶

خنیره نام پیشین ایران

در کوش‌نامه، تغییر نام خنیره^۳ (= خنرس بامی = خونیرث = خونیرس) به «ایران» به زمان تقسیم جهان به سه بخش بازمی‌گردد و این نامگذاری به فریدون نسبت داده شده است بمناسبت تعلق گرفتن خنیره به ایرج:

نه ایران بُدی نام ایران زمین
خنیره همی خواندی مرد دین
به بخشش، چو ایرج به ایران فتاد [کذا]
فریدون بدو نام ایران نهاد

۸۳۷۲-۸۳۷۱

از بخش کردن جهان تا نافرمانی تور و سلم:

بر اساس روایت شاهنامه، «روزگاری دراز» بر تقسیم جهان گذشت تا «آز»، سلم را به نافرمانی واداشت. فردوسی از این دوران و حوادث آن چیزی نمی‌گوید، ولی کوش‌نامه برخی از وقایع این سالها را - در ارتباط با کوش - در ۶۱۰ بیت یاد می‌کند بدین شرح: فریدون در این سالها دشمنی چون کوش پیل دندان داشت در خاور (سرزمین معروف به مغرب و اطراف آن) که راه نافرمانی در پیش گرفته بود. فریدون پس از تقسیم جهان به سه بخش، هنگامی که سلم را روانه روم و خاور کرد، به وی گفت چون در آن‌جا مستقر گردیدی، مرا بیابگاهان تا قارن را با سپاهی بنزد تو بفرستم بدین منظور که دنیا را از لوٹ وجود کوش پاک کنی. سلم چون به روم رسید، نخست فرمانروایان منطقه تحت حکمرانی خود را که پیش از این از ترس کوش از باجگزاری فریدون سر باز زده بودند به زیر فرمان خود آورد و آن‌گاه در نامه‌ای آمادگی خود را برای جنگ با کوش به پدر اعلام کرد. پس فریدون از تور خواست که برای جنگ با کوش سپاهی به ایران بفرستد. تور دو یست هزار سپاهی به نزد پدر فرستاد. فریدون نیز سیصد هزار سپاهی در اختیار قارن قرار داد و فرماندهی تمام این نیروی پانصد هزار نفری را به وی سپرد. آنان

بسوی روم حرکت کردند. چون به روم رسیدند، سلم از آنان استقبال کرد، سپاهیان روم و سرزمینهای تابع سلم نیز به آنان پیوستند. ستاره‌شمر روزی مناسب را برای آغاز جنگ تعیین کرد و سلم و قارن با نهصد هزار تن برای جنگ با کوش بسوی اندلس حرکت نمودند و نیمی از سپاه خود را از دریا گذرانیدند. کوش که پیش از این در جنگهای چین، به دست قارن اسیر گردیده بود و از نیروی قارن آگاه بود، به یاران خود گفت اگر در این سپاه قارن نمی‌بود مرا از دیگران باکی نبود. جنگ آغاز شد و مدتی دراز ببطول انجامید. در سپاه ایران به فرماندهی سلم، سردارانی چون قارن، قباد، شاپور، اندیان، و نیز شاه سقلاب حاضر بودند، و در سپاه دشمن بجز کوش، مانوش شاه قیروان، شماخ، و مردان خوَره (ایرانیی که به فریدون خیانت ورزیده و به کوش پیوسته بود). در ضمن جنگ، کثرت سپاهیان کوش، سلم و قارن را نگران می‌داشت و قارن برای آن که سپاه ایران، از ترس دشمن، راه فرار در پیش نگیرد، به سلم پیشنهاد کرد بجز دو کشتی، بقیهٔ کشتیها را به جانب دیگر آب ببرند. در این جنگها وقتی که قارن با مردان خوَره و کوش در دو صحنهٔ مختلف روبرو گردید، هریک را بسبب ناسپاسی و روی برگردانیدن از فریدون سخت مورد نکوهش قرار داد، و هر دو در پاسخ، قارن را به تحقیر «آهنگر» خواندند. بعلاوه کوش که اینک سخت فریفتهٔ قدرت خود شده بود به قارن پاسخ داد در حالی که ما مزاحم پادشاهی فریدون نمی‌شویم، چرا وی از ما توقع فرمانبرداری دارد! در یکی از جنگها قارن، مردان خوَره را گشت، در جنگ دیگر قارن از خشت پولادین کوش بسختی مجروح گردید و سپاهیان ایران او را از میدان جنگ بدر بردند. در این هنگام سلم با صد هزار سپاهی به جنگ کوش رفت. در یکی از نبردها نیز شاه سقلاب به جنگ کوش رفت و پس از آن که گروهی کثیر از سپاهیان دشمن را کشت، خود نیز کشته شد. پس از این واقعه ده روز دیگر نیز جنگ بشدت ادامه یافت با تلفات بسیار از دوسو. بدین جهت دو طرف باصطلاح با ترک مخاصمه به مدت یک ماه موافقت کردند. قارن که اکنون بهبود یافته بود از شنیدن این خبر شادمان گردید و حيله‌ای اندیشید و آن را بدین شرح با سلم در میان نهاد که پس از پایان ترک مخاصمه، شما چند روزی به آرامی و سستی بجنگی و در ضمن گودالی نیز بکنید و چنین وانمود کنید که من مُرده‌ام و می‌خواهید مرا به خاک بسپارید تا من ترتیب بقیهٔ کارها را بدهم. برای اجرای این طرح، قارن پنهانی با گروهی از لشکریان با کشتی از صحنهٔ جنگ دور شد و خود را به پشت نیروهای دشمن رسانید، چون، جنگ آغاز گردید، سلم به طریقی که قارن گفته بود عمل کرد و در روز هشتم قارن از پشت بر سپاه کوش تاخت، و بسیاری از سپاه دشمن را

کشت، خیمه‌ها را به آتش کشید. اینک پیروزی با ایرانیان بود و در نتیجه کوش گریخت. قارن، قباد را با صد هزار سپاهی به تعقیب او فرستاد بدین امید که وی «سر دیو پیکر» یعنی کوش پیل‌دندان را بنزد وی بیاورد، ولی قباد کاری از پیش نبرد و گریزان بنزد سلم و قارن بازگشت در حالی که عده‌ای از بزرگان لشکر ایران نیز به دست کوش اسیر شده بودند. در این هنگام قارن نیز فرمان داد تا اسیران سپاه کوش را نگهدارند تا روزی ایرانیان در بند را با اسیران کوش مبادله کنند. پس از فرار کوش، سلم، قارن را به باختر و اندلس فرستاد و در طی دو سال سراسر باختر به زیر فرمان سلم درآمد. در این زمان چون کار سرکوبی کوش تقریباً پایان رسیده بود، سلم، قارن و سپاه ایران و نیز سپاهیان تور را خلعت بخشید و آنان را به ایران و توران بازگردانید. سلم بار دیگر، خود به تعقیب کوش رفت و از جمله مدت هشت سال کوه کلنگان، پایگاه مستحکم کوش، را در محاصره گرفت ولی بر کوش دست نیافت.

قیام تور و سلم و اعتراض به چگونگی تقسیم جهان و پیامدهای آن

بازخواهی ایرج از تور و سلم

در شاهنامه دیدیم که اعتراض از جانب سلم آغاز شد و او بود که تور را به نافرمانی خواند، ولی در کوش‌نامه این داستان با تفاوت‌هایی چند آمده است. پیش از این گفتیم که سلم به فرمان فریدون و با سپاهیان ایران و توران به جنگ با کوش پیل‌دندان رفت. پس از چند سال نبرد و در حالی که سلم تقریباً به پیروزی مطلق رسیده بود، در سال هشتم^۵ نامه‌ای از تور به دست او رسید بدین مضمون:

سواری شتابان برآمد ز دشت
که چندین چه باشی تو در بند کوش
سخنهای بیپوده گوید همی
پدر داد ما را چنین کهنتری
مرا و تور را سر سوی راه کرد
چرا او بجای پدر درخور است
بمانی بدو تاج و فرخندگی
نباشم بدین کار همدستان
چو با من یکی گشته باشی به رای
که هرگز نباشیم ایرج پرست

برابر همی بود با سال هشت
یکی نامه از تور شوریده هوش
که ایرج ز ما باز جوید همی
نماید به ما بر همی مهتری
که او را به ایرانیان شاه کرد
برادر که از ما دو تن کهنتر است
اگر تور را داری این بندگی
مرا نیست در دل چنین داستان
وگرنه سبک باش و نزد من آی
به سوگند هر دو بساییم دست

که بهتر بود مرگ از آن زندگی کجا کهتران را کنی بندگی

۹۳۰۲-۹۲۹۲

بطوری که ملاحظه می شود در روایت کوش نامه، برخلاف شاهنامه، این تور بود که سلم را به نافرمانی تحریک کرد، و در ضمن علتی هم بجز «آز» برای این نافرمانی ذکر گردیده است؛ ایرج از برادران بزرگتر خود باژ طلبیده است. ظاهراً گمان تور و سلم تا آن وقت این بوده است که هر سه برادر از سوی پدر، در شرایط مساوی به شاهی مناطق سه گانهٔ جهان برگزیده شده اند، ولی اینک باژخواهی ایرج از آنان، روشن ساخته است که ایرج حتی در حیات پدر، خود را شاه شاهان می داند و آنان را شاهان تحت فرمان خود. سلم و تور در جای دیگر نیز در نامه ای که به کوش نوشتند به دو نکتهٔ اساسی در این باب اشاره کردند. یکی آن که مقصر اصلی پدر ماست که بهین بهرهٔ جهان را به برادر کهتر ما سپرد و دیگر این که ایرج بدین بسنده نکرده است و از ما می خواهد که باجگزار وی نیز باشیم:

یکی را به ترک و یکی را به روم	بیسفگند ما را از آن مرز و بوم
پسندد چنین مردم نیکبخت	به ایرج سپرد آنگهی تاج و تخت
همی خواست از ما دوتن ساو و باز	بدین بد بسنده نکرده ست باز
که فرزند کهتر کند مهتری!	کجا گفت و شاید چنین داوری

۹۳۴۲-۹۳۳۹

کشتن ایرج

سلم بمحض خواندن نامهٔ تور، بی تأمل شبگیر، خاور و روم و حاصل همهٔ جنگها و خونریزیها را رها می سازد و بسوی تور حرکت می کند، به کجا؟ نمی دانیم، ولی از آنچه پس از این آمده است — بجز یک واقعهٔ مهم — دیگر حوادث ناگفته مانده است. در دو جا به این واقعهٔ مهم باختصار تصریح گردیده و آن کشته شدن ایرج است به دست تور همچنان که در شاهنامه نیز آمده است:

چنین گفت گویندهٔ باستان	که از راستان آمد این داستان
که چون تور و سلم آن بدی ساختند	که گیتی از ایرج بپرداختند
به بیهوده شد کشتهٔ دست تور	فریدون شد از خواب، وز خورد دور

۹۳۱۱-۹۳۰۹

سلم و تور — چنان که پیش از این گفته شد — در نخستین نامهٔ خود به کوش نیز بصورت

مجمعل به این واقعه اشاره کردند:

کجا گفت و شاید چنین داوری
چوبا ما نمودند خوی پلنگ
جهان را از ایرج بهرداختیم
که فرزند کهنتر کند مهتری
خود از خویشتن دور کردیم ننگ
کنون رای و رزم دگر ساختیم

۹۳۴۴-۹۳۴۲

چون خبر کشته شدن ایرج به پدر رسید «فریدون شد از خواب، وز خورد دور» و
رخ شاه فرخ شد از درد زرد
شب و روز نفرین همی یاد کرد
توانسا و دانسا و پروردگار
تو از پشت ایرج یکی نامور
بده تا بدین کین ببندد کمر
که بر بی گناه آمد او را گزند
به بیهوده شد کشته آن مستمند

۹۳۱۵-۹۳۱۱

که این ابیات کوش نامه دقیقاً یادآور بیت‌های زیرین در شاهنامه است:
همی گفت کای داور دادگر
بدین بیگنه کشته اندرنگر...
همی خواهم ای روشن کردگار
که چندان زمان یابم از روزگار
که از تخم ایرج یکی نامور
بینم بر این کینه بسته کمر

شاهنامه، ۵۵۳-۵۵۸

پیمان بستن تور و سلم با کوش و بخش کردن جهان بین خود پس از کشتن ایرج، سلم به تور پیشنهاد کرد اینک وقت آن است که به جنگ کوش دشمن دیگر خود برویم. پاسخ تور آن بود که راه نجات ما تنها در صلح با کوش است، زیرا اگر با او به جنگ پردازیم، وی با فریدون صلح خواهد کرد و آن‌گاه ما را تاب پایداری در برابر آن دو نخواهد بود. پس بهتر است پیشدستی کنیم و سرزمینهایی را که اینک در اختیار کوش است بدو بسپاریم و با وی پیمان ببندیم تا اگر روزی فریدون به جنگ ما آمد، وی ما را یاری کند. سلم سخنان برادر را پذیرفت، پس نامه‌ای به نزد «جهان‌دیده کوش بزرگ» نوشتند و در آن از پدر خود گله‌ها کردند که وی همچنان که با توراه بیوفایی سپرد با ما نیز چنین کرد؛ تاج و تخت ایران را به ایرج سپرد و چون ایرج از ما بازخواست او را کشتیم و ننگ بندگی برادر کهنتر را از خود دور ساختیم. اکنون برخلاف رای پدر، ما دو برادر و توسراسر جهان را به سه بخش می‌کنیم: ایران و چین و هند و نیمروز و سند را به سلم، سقلا و روم و سرزمین ترکان و چین و طراز و خاور و

ماوراء النهر را به تور، و شام و مصر و یمن و همهٔ سرزمینهای تازه‌پان تا عدن و باختر و نیز هر چه را که هم اکنون در دست توست به تومی سپاریم. در ضمن در این نامه از کوش خواستند تا وی گناه سلم جوان را که پیش از این به جنگ او رفته بوده است ببخشاید، بدین دلیل که ما در آن سالها به فرمان پدر بودیم و از خود اختیاری نداشتیم. نامه را بنزد کوش فرستادند. کوش سخت شادمان گردید و همهٔ شرایط برادران برادرگش را پذیرفت و پیام داد همین شرایط را بنویسید و در نزد فرستاده من سوگند بخورید که بر طبق آن عمل خواهید کرد. فرستادهٔ کوش و فرستادهٔ سلم و تور بازگشتند و بر طبق رای کوش، سلم و تور در نزد فرستادهٔ او سوگند خوردند و بر دستخطی که در آن تقسیم بندی جدید جهان نوشته شده بود مهر نهادند و آن را به دست دبیری به همراه فرستادهٔ کوش و با همهٔ اسیران سپاه کوش که در دست داشتند به دربار کوش گسیل داشتند. فرستادهٔ سلم و تور چون به حضور کوش رسیدند او را به همان ترتیب سوگند دادند که سلم و تور بدان سان سوگند خورده بودند. او نیز بر دستخط مهر زد و ایرانیانی را که در جنگ قباد به اسیری گرفته بود به همراه فرستادهٔ سلم و تور باز پس فرستاد.

توطئه برادران برادرگش علیه فریدون و ایران به این ترتیب به مرحلهٔ اجرا درآمد که سلم به روم بازگشت و آذربایگان را از دست پدر بدرآورد. تور خراسان را متصرف شد، و کوش از دریا گذشت و مصر و شامات را تصرف کرد (چند کلمه در بیت مربوط ناخواناست). فریدون چون از همدستی فرزندان گنهکار خونی خود با کوش پیل دندان آگاه گردید، به گرد آوردن سپاه پرداخت و در حالی که روزان و شبان به درگاه پروردگار می‌نالید تا خداوند منوچهر را بی‌گزند برگرداند، دو تن از سرداران خود قارن و نریمان را، با سپاهی به جنگ تور به خراسان فرستاد. تور از پیش لشکریان ایران گریخت و به ماوراء النهر رفت و از کوش و سلم یاری طلبید، و هر یک از آن دو سپاهی به نزد او فرستادند. تور در دشت بیکنند سرپرده زد. قارن و نریمان از آنچه رفته بود، فریدون را آگاه ساختند. فریدون به آنان پاسخ داد: نریمان در خراسان بماند و سلم با سپاه به آذربایگان برود. تور چون از جانب نریمان آسوده خاطر گردید، سپاهی را که سلم و کوش به یاریش فرستاده بودند بازگردانید و خود در بخارا بر تخت نشست.

کمر بستن منوچهر به کین ابرج

چنین تا برآمد بر این چند سال	منوچهر گردن بیاگند و یال
بسان یکی سر و شد ماه بار	بسو شادمانه دل شهریار

کمر بست بر کین ایرج به درد
در گنجهای نیا بر گشاد
از ایران، وز هند، وز نیمروز
روان شد سپاهی بکردار ابر
سپه را همه سالیان گرد کرد
سپه را به دامن همی زربداد...
هم از تازیان لشکری نیوسوز...
چو آشفته پیل و چو جنگی هزبر

۹۴۷۳-۹۴۸۰

تور و سلم چون از آمدن سپاه ایران به فرماندهی منوچهر آگاه گردیدند، از کوش یاری خواستند. وی لشکری به یاری آنان فرستاد با نامه‌ای بدین شرح که خود «با لشکری گشن پولادپوش» به شما خواهم پیوست. منوچهر و سپاه ایران از راه رسیدند و دو لشکر چهل روز با یکدیگر نبرد کردند. در روز چهارم منوچهر و تور در میدان جنگ به هم برخوردند. منوچهر

به گردن برآورد گرز نیا
تن پیلوارش درآمد [اصل: برآمد] به خاک
بزد بر سر تور پر کیمیا
سر و مغفر و جوشنش گشته چاک
غریوان بسوی سرآورده شد
دل سلم از اندوهش آزرده شد

۹۴۹۵-۹۴۹۷

در این هنگام، در حالی که سلم آهنگ گریز داشت، کوش و سپاهش از راه رسیدند. کوش سلم را دلداری داد و جنگ دو سپاه بار دیگر در گرفت. در این هنگام قارن نیز از مأموریتی که به وی داده شده بود بازگشت. در میدان جنگ منوچهر با کوش روبرو شد و او را بجای آورد و با نیزه و خنجر و گرز با او به جنگی سهمگین و توانفرسا پرداخت. کوش گرز بر سر و خود منوچهر کوفت که چون سلاح منوچهر گران بود فقط وی را رنجور ساخت، آن‌گاه منوچهر

بغرید چون تُندر اندر بهار
از اسب اندرافتاد کوش سترگ
بزد بر سرش گرزۀ گاو سار
بجست از برش همچو پوینده گرگ

در این جا بیت یا بیتهایی در نسخه خطی کوش نامه از قلم افتاده است و پس از آن می‌خوانیم کوش که از گرز گران منوچهر سخت کوفته شده بود، از میدان نبرد بسوی خاوران (مغرب) گریخت. قارن وی را تعقیب کرد، ولی کاری از پیش نبرد و بازگشت. از سوی دیگر از ابیات موجود چنین بر می‌آید که سلم نیز سرانجام گرفتار گردید و به فرمان منوچهر او را در دریا کنار به دونیم کردند. آن‌گاه منوچهر منشور روم و خاوران را به قارن سپرد و سرزمین توران را به شاپور داد و خود با نریمان و دیگر سرکشان به ایران بازگشت.

حضور ضحاکیان، کاکوی و کوش، در آخرین جنگ منوچهر با تور و سلم
 بر اساس روایت شاهنامه، پس از کشته شدن تور به دست منوچهر، ناگهان و بی هرگونه سابقه‌ای، کاکوی، نبیرهٔ ضحاک، که پهلوانی نیرومند بوده است با سپاهانش، به سود سپاه تور و سلم به میدان جنگ وارد می‌شود و با منوچهر به جنگی خونین می‌پردازد و سرانجام به دست منوچهر کشته می‌شود

چون او کشته شد پشت خاور خدای [سلم] شکسته شد و دیگر آمدش رای

شاهنامه، ۹۸۲

ولی در کوش نامه، چنان که دیدیم و بر اساس مقدماتی که بشرح در آن منظومه از آن یاد شده است و ما باختصار آن را یاد کردیم، این کوش پیل دندان برادرزادهٔ ضحاک است که در کنار تور و سلم با منوچهر می‌جنگد و در پایان از میدان جنگ بسوی خاوران راه گریز درپیش می‌گیرد. بدیهی است روایت کوش نامه از نظر سیر وقایع، طبیعی‌تر از روایت شاهنامه می‌نماید که بی هر مقدمه‌ای، ناگهان کاکوی، نبیرهٔ ضحاک، به یاری سلم و تور وارد جنگ می‌شود.

یادداشتها:

- ۱ - در این مقاله همه جا از شاهنامهٔ فردوسی، بکوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، (مجموعهٔ متون فارسی، زیر نظر احسان یارشاطر)، نیویورک، سال ۱۳۶۶ استفاده شده و شمارهٔ بیتها مربوط به همین چاپ است.
- ۲ - حکیم ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، کوش نامه، نسخهٔ خطی منحصر بفرد محفوظ در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا، شمارهٔ Or.2780. شمارهٔ ابیات کوش نامه در این مقاله بر اساس تصحیح این متن بتوسط نگارندهٔ این سطور است که در آینده نزدیک چاپ خواهد شد.
- ۳ - این کلمه در کوش نامه با دو ضبط «خنیره» (بیت ۸۳۷۱) و «چیره» (بیتهای ۸۳۳۹، ۸۳۷۴) آمده است که ضبط اخیر را می‌توان حبیره یا حبیره خواند. «خنیره» تصحیح قیاسی است از نویسندهٔ این سطور.
- ۴ - از جمله رک. زیر نویس محمد معین بر برهان قاطع در ذیل کلمهٔ «خاور»: «خاور بازماندهٔ کلمهٔ پهلوی «خوربران» یا «خوروران» بمعنی مغرب است، و مشرق را «خوراسان» می‌گفتند و بعضی گویندگان «خاور» را بمعنی درست خود یعنی مغرب آورده‌اند...
- ۵ - چنین می‌نماید که مقصود از سال هشت، در این جا هشتمین سال محاصرهٔ کوه کلنگان، پایگاه مستحکم کوش، به دست قارن است، زیرا در چند بیت پیش از بیت «برابر همی بود با سال هشت...» آمده است:
 خود و لشکر روم و مردان کار گرفتند کوه کلنگان حصار
 چنان هشت سالش نگهبداشتند که مرغ از بر کوه نگذاشتند

«بر طاق ایوان فریدون»: نقش دولت ورعیت در دیدهٔ سعدی*

اگر شربت‌بی بایدت سودمند ز سعدی ستان تلخ داروی پند
به پرو یزن معرفت بیخته به شهید ظرافت برآمیخته
بوستان، ۲۴۴

نخستین حکایت از باب اول گلستان، «در سیرت پادشاهان»، چنین آغاز می‌شود: «پادشاهی را شنیدم به کشتن اسیری اشارت کرد»، و با این دو بیت که سعدی آن را نوشته بر طاق ایوان فریدون می‌داند، خاتمه می‌یابد:

مکن تکیه بر مُلک دنیا و پشت که بسیار کس چون تو پرورد و گُشت
چو آهنگ رفتن کند جان پاک چه بر تخت مردن چه بر روی خاک^۱

مقارنهٔ این دو مضمون، همراه با دیگر عناصر این حکایت، در صدر مشهورترین، و به قولی مهمترین، اثری سعدی امری تصادفی نیست. شک نیست که بزرگترین شاعر اندر سرای ایران این چنین خواسته است که ماحصل کلامش را دربارهٔ قدرت سیاسی و آثار و عوارض آن، مسأله‌ای که ذهن شاعر را در اکثر آثار غیر تغزلی اش به خود مشغول داشته است، در تمثیلی ظریف و موثر خلاصه کند.

اسیری دست از جان شسته در حالت نومیدی به مَلِک دشنام می‌دهد و «هرچه در دل دارد» به زبان می‌آورد. وزیر نیک‌محضر به «دروغی مصلحت‌آمیز» دشنام اسیر را به گوش مَلِک، درخواست عفو جلوه می‌دهد و پادشاه را وامی‌دارد تا از خون او درگذرد.

• این مقاله بخش نخست از یک مطالعهٔ چند بخشی در افکار سیاسی سعدی است که نویسنده هم اکنون به تحقیق و نگارش آن مشغول است.

وزیر مخالف که به اعمال اخلاقیات متعارف در مقوله سیاست پایبند است در مقابل متذکر می‌شود که «جز به راستی سخن گفتن» خیانت به پادشاه است. لکن ملک را روی از این سخن در هم می‌آید و جانب وزیر اولی را می‌گیرد: «آن دروغ وی مرا پسندیده‌تر آمد زین راست که تو گفتی که روی آن در مصلحتی بود و مبنای این بر خُبشی.» سعدی نیز سخن پادشاه و کردار وزیر نیک محضر را به بیتی تأیید کرده است:

هر که شاه آن کند که او گوید حیف باشد که جز نکو گوید

اشاره سعدی به «نکو گفتن»، یعنی اهمیت سخن و نفوذ کلمه ناصحان در آریاب قدرت، در واقع ناظر به وظیفه‌ای است که وی بعنوان شاعر و صاحب سخن برای خود قائل است. گفته سعدی نکته‌ای بس ظریف نهفته دارد. درگاه پادشاه چون صحنه نمایشی است که هر کس را در آن نقشی ست. وظیفه ملک سیاست است، مفهومی که این جا هم به معنای دقیق آن یعنی داوری و عقوبت و هم به معنای وسیع و متعارف آن یعنی تدبیر مُلک و آداب حکومت آمده است.^۲ وظیفه وزیر مصلحت‌جویی و ممانعت از جور و جفا بر متهم است و چون حائلی بین مردمان و پادشاه ایستاده است. اسیر گویی خود خارج از صحنه است. نکته‌ای که در این حکایت با اشاره به بُعد فاصله بین شاه و اسیر تأکید شده است. این تکیه بر نقشهای محوله به صحنه قدرت مؤید اعتقاد سعدی به مکتب اصالت وظیفه (functionalism) در مسأله تدبیر مُلک است ولی ایفای وظیفه، ماهیت بشری بازیگران این صحنه را دگرگون نکرده است. پادشاه علی‌رغم وظیفه یگانه‌ای که بر عهده دارد هنوز میرنده‌ای خاکی ست که خود چون اسیری که گرفتار اوست در بند گردش لایزال چرخ زمانه است «که بسیار کس چون [او] پرورده و گشته» است. سعدی این نکته را نوشته بر طاق ایوان فریدون (که در عالم شاعرانه او شاید همان ایوان کسری باشد) می‌داند، طاقی که قوس آن رمز ظهور و سقوط قدرتهاست. به زعم شاعر تنها آگاهی بر این ظهور و سقوط و میرندگی بشری، این ناپایداری منقوش بر طاق ایوان، می‌تواند صاحبان قدرت را در انجام عادلانه وظیفه‌شان بر صحنه حکومت یاری بخشد و ایشان را به رعایت حال رعیت وادارد.

بدین ترتیب در آغاز سخن در گلستان همه عناصر تفکر سیاسی سعدی یعنی: نخست، ماهیت قدرت دنیوی و دگرگونی آن؛ دوم، کیفیت رابطه بین دولت و رعیت؛ و سوم مصلحت‌جویی در دستگاه وزارت و نسبت بین اخلاق و سیاست به رمز در این حکایت گنجانیده شده است. بدون آن که بخواهیم در انسجام و پیوند فلسفی در افکار سعدی مبالغه کنیم و یا حتی او را از نظر انتظام فکر سیاسی همسنگ نویسندگان شهیر

اندرزنامه‌های شاهی بشماریم، می‌توانیم بگوئیم که آنچه در حکایات دیگر این باب در «سیرت پادشاهان» و یا در باب اول بوستان در «عدل و تدبیر و رای» و یا در ملخصی که از او بنام نصیحة الملوک آمده، و یا اشاراتی که در سراسر اشعار واعظانه او پراکنده است، همگی بسط و شرحی بر اساس همین سه مقوله است.

آغاز دو اثر بزرگ سعدی با مبحث پادشاهی و ماهیت قدرت ناشی از تأکید عمدی و آگاهانه اوست، گویی وی چنان که متذکر شده است بر ذمّه خود می‌داند که روی خطاب اصلی در این دو اثر را که نتیجه سالها ممارست و جهان‌بینی او بوده است به صاحبان قدرت دنیوی متوجه سازد. این توجه را باید امری استثنائی و حتی بی‌سابقه دانست که سعدی را بر پیشینیانش (و یا حتی متأخرین بر او) رجحان بخشیده است. از سلک ادبا و شعرای متقدم شاید تنها فردوسی و نظامی گنجوی و اندکی ناصر خسرو مسأله حکمت عملی را در آثارشان ارج بخشیده بودند. جای تعجب نیست که سعدی در نگارش گلستان و سرایش بوستان به فردوسی توجه داشته است.^۳ از سنخ متفکران غیر شاعر نیز بندرت کسی خارج از خطه اندرزگویان و نویسندگان سیرالملوک جداً به فلسفه سیاسی و ماهیت قدرت در قالب ادب پرداخته است. اهمیت اثر سعدی از آن‌جاست که وی با مهارت کامل از قالب مقامه‌نویسی بهره‌جسته تا مضامینی در زمینه حکمت عملی و تفکر سیاسی عرضه کند که نسلها و قرن‌ها محبوبیت عام یافته و به اجمال یا تفصیل دائرمدار بینش سیاسی خوانندگانش قرار گرفته است. قرن‌ها در دنیای فارسی زبانان از شبه‌قاره هند تا ماوراءالنهر و سراسر خاک ایران و آناتولی و حتی بلاد شام و بالکان گلستان و بوستان از محبوبترین آثار زمان بود که از طفل مکتبی تا ارباب فضل و دولت را به خود مشغول می‌ساخت. از این نظر شاید نفوذ سعدی در قالب‌گیری بینش سیاسی ایرانی از ارباب فلسفه و حکمت چون ابن مسکویه، امام محمد غزالی و نصیرالدین طوسی و یا اندرزگویانی چون خواجه نظام‌الملک، جلال‌الدین دوانی و حسین واعظ کاشفی بمراتب بیشتر بوده است. شاید از این نظر تنها کلیله و دمنه (به روایت کاشفی در انوار سہیلی) و مرزبان‌نامه با سعدی قابل مقایسه باشند.

اما سعدی علی‌رغم فلاسفه، اخلاقیون و یا نویسندگان اندرزنامه‌های شاهی درصدد پرداختن یک نظام مدون نظری برنیامده است. این کار نه از عهده او ساخته بود و نه وی را ظاهراً بدان اعتنایی بوده است. وی دریافته بود که با مدد زبان شعر و مقامه نه تنها می‌تواند نفوذ عمیقی بر جامعه و مخصوصاً ارباب قدرت داشته باشد بلکه این سبک سخن زمینه و فرصت بیهمتایی برای ابراز بی‌پرده حقایق فراهم می‌آورد که سیاق اندرزگویی و

حکمت علمی غالباً فاقد آن است. بهره‌وری از این سبک سخن، سعدی را در دوره جدید و سیطره عقل مدرن در مظان انتقاداتی قرار داده است که بیش از هر چیز ناشی از عدم مطالعه دقیق آثار اوست. عدم وجود یک نظام نظری مرتب، منتقدان را واداشته که او را اولاً به نقیض گویی و ثانیاً، بنا بر معیارهای متعارف مکاتب اخلاقی، به فرصت طلبی و بی اخلاقی و خوش آمدگویی محکوم نمایند. حتی آنان که منصفانه کوشیده‌اند تا به قضاوت درباره سعدی پردازند، بسا با مرور اجمالی بر آثارش، سوای کلام بیمانند او که وی را شهره آفاق ساخته است بندرت مطلب زبده‌ای یافته‌اند و لذا محتوی آثارش را از جمله بدیهیات و مکررات شمرده‌اند و یا با بیان اوصافی چون انسان دوستی و مماشات به کلتی نویسی و ذکر متواترات پرداخته‌اند. این همه جای تأمل است. غالباً ابراز چنین نظرانی، و یا مداخل و گزافه‌گویی‌هایی که از جانب دیگر در حق سعدی شده، بر پایه یک مطالعه جدی و دقیق از افکار او بطور کلی، و بینش سیاسی او بالاخص، نیست. لذا شاید در نخستین وهله باید کوشید تحلیل دقیقی از این بینش سیاسی بدست داد و سپس کوشید تا این بینش را در متن تاریخی عهد سعدی قرار داد و سپس با مقایسه با دیگر متفکران دنیای ایرانی - اسلامی، ارزش و یکتایی سخن او را روشن ساخت.

دگرگونی دولت:

علی‌رغم ادب متعارف فارسی که همواره دگرگونی قدرت سیاسی را بیش از هر چیز منوط به تقدیر فلک می‌داند، سعدی در طلب پاسخی واقع‌بینانه و مبتنی بر حقایق ملموس دنیوی است. رواج و زوال کار دولتها در نظر او معمایی است که پاسخ آن را نباید در گردش «چرخ دیوانه» یا «روزگار مگار» یا «عجوز دهر» و «عروس هزار داماد» جست. البته سعدی منکر این اوج و حضیض و روزگار پر مخافت سیاسی نیست و مضافاً آن را امری ذاتی دولتها و دائم الوقوع می‌داند. مُلک همواره بی اعتبار و محکوم به سقوط نهایی است. وی نیز نظیر اکثر متفکرین دنیای اسلام از جاحظ تا ابن خلدون و از فردوسی تا خاقانی، معتقد به یک نظریه دَوْرانی ظهور و افول قدرت است که شاید بیش از هر اندیشه‌ای بر فکر و فرهنگ تاریخی ایرانی - اسلامی استیلا داشته است. به نظر سعدی نه تنها بر ایوان فریدون بلکه بر تاج کیخسرو هم نوشته بوده است:

چه سالهای فراوان و عمرهای دراز که خلق بر سر ما بر زمین بخواهد رفت

چنان که دست به دست آمده است مُلک به ما به دستهای دگر همچین بخواهد رفت؟

شاعر همه جا به ارباب قدرت و جاه هشدار می‌دهد که به راز این گردش محتوم که چون

آمد و رفت مردمان در این جهان پایانی ندارد، آگاهی یابند:

در یاب کنون که نعمت هست به دست کاین دولت و ملک می رود دست به دست^۵ کلید این دست به دست گشتن مُلک و گردش قدرت، که سعدی بدان اشاره کرده است، یعنی معنی اصلی کلمه «دولت» که مضمونی قدیمی در تفکر ایرانی - اسلامی است، را باید در اساطیر باستانی ایران جست که مکرر به مسأله هبوط و صعود فرّ شاهی پرداخته و در شاهنامه نظایر فراوان برای آن می توان یافت. اگرچه در این مقال صاحب نظران اغلب فرّ یا فرّه شاهی را به بخت و دولت سلطنت (در لاتین fortuna regia) در مقابل فرّه ایزدی یعنی لطف الهی تعبیر کرده اند ولی باید توجه داشت که فرّه شاهی با سرنوشت و تقدیر کوریکی نیست و چنان که در ترجمه پهلوی (از اوستایی) این مفهوم آمده آن را باید به «خویشکاری» معنی کرد یعنی بخت و عاقبتی که در این عالم از کردار و عمل افراد آدمی و بالمره صاحبان قدرت حاصل می شود. به عبارت دیگر سعدی بر این قول است که آیند و روند فرّه شاهی، یعنی ظهور و سقوط دولت، همانا نتیجه خویشکاری و کردار صاحبان قدرت است که بالثوبه سبب تداوم لطف ایزدی و یا در صورت فقدان آن سبب ذلت و نیستی می شود.^۶ در عهد اسلامی این مفهوم گردش و تحول دولت از این آیه مشهور قرآنی مستفاد شده است: «قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تَوْبِي الْمُلْكِ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذَلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^۷ اما این جا علی رغم مفهوم فرّه شاهی در ایران قدیم، دادن و بازگرفتن مُلک و عزّت و یا ذلت ارباب قدرت به صرف اراده الهی موکول شده است و این اراده الهی بر خلاف مفهوم «خویشکاری» الزاماً نتیجه کردار نیک یا بد ارباب قدرت نیست.

طرفه آن است که سعدی علی رغم اعتقادات عمیق مذهبی در باب مسأله دولت و پادشاهی کاملاً طرفدار اصالت و وظیفه و به اعتباری همین «خویشکاری» است و لذا بندرت آن هم به اجمال این سیر دگرگونی دائمی قدرت را منتج از مشیت الهی و یا تقدیری کور می داند. بیت مشهور «جهان ای برادر نماند به گس/ دل اندر جهان آفرین بند و بس»^۸ حد اعلا پیوندی است که سعدی بین انشاء جهان آفرین و ناپایداری مُلک شناخته است. ولی حتی دل بستن به جهان آفرین، به عبارت دیگر ایمان به خلقت الهی، مرادف با یک توجیه مذهبی و ماوراء طبیعی از تحول دولت نیست. برعکس، سعدی برای تفسیر علل ناپایداری دولت بنیاد کار را بر معرفت تاریخی و عبرت اندوزی از «سیر ملوک ماضی»^۹ قرار داده و در این طریق بیش از همه از کردار «پادشاهان عجم» پند

آموخته است. ذکر مکرر پادشاهان باستانی ایران: جمشید، فریدون، دارا، بهرام و خسرو انوشیروان حاکی از عنایت شاعر به گذشته تاریخی، اعم از اساطیر و یا تاریخ مدون است که آن را بعنوان آینه‌ای برای شناخت رفتار سیاسی همعصرانش می‌شمارد. کوشش او در یافتن رمز رواج و زوال قدرت، او را مخصوصاً به شاهنامه جلب کرده است و بی‌جهت نیست که شاید از میان همه شعرای متقدم، فردوسی را بزرگ داشته و در بیتی مشهور بر تربت پاکش رحمت فرستاده است.^{۱۰}

احوال ملوک عجم نمونه‌ای از این دگرگونی غیر قابل اجتناب دولت است. این نکته را «مرد شوریده هشیاری» از نحوه انتقال سلطنت از پادشاهی به پادشاهی دیگر دریافته است:

چنین گفت شوریده‌ای در عجم به کسری که ای وارث مُلک جم
اگر مُلک بر جم بماندی و بخت تورای کی میسر شدی تاج و تخت؟^{۱۱}

خسرو انوشیروان که مخاطب این هشدار عبرت افزاست، در نظر سعدی جوهر بیان «شوریده عجمی» را بخوبی دریافته است. به همین علت نیز هنگامی که به او مژده دادند که دشمن او را «خدای عزّ و جلّ برداشت»، انوشیروان در پاسخ گفت: «هیچ شنیدی که مرا بگذاشت؟»^{۱۲} این هر دو اشاره سعدی بی‌توجه به «پادشاهی کسری نوشین‌روان» در شاهنامه نیست. در «سخن پرسیدن موبد از کسری» فردوسی به همین دل‌مشغولی انوشیروان اشاره می‌کند:

موبد:

بپرسید کز تخت شاهنشهی بکردی همه پادشاهی تهی
کنون نامشان بیش یادآوریم به یاد از جگر سرد باد آوریم
انوشیروان:

چنین داد پاسخ که در دل نبود که آن رسم را چون نیارم ستود
به شمشیر و داد این جهان داشتن چنین رفتن و خوار بگذاشتن
در دیگر گفتگوهای شاه با موبد مجدداً توجه انوشیروان به یاد شاهان گذشته تأکید شده است. مثلاً:

موبد:

دگر گفت کای شاه فرخ نژاد بسی گیری از جَمّ و کاووس یاد
انوشیروان:
بدان گفت تا از پس مرگ من نگردد نهان افسر و ترگ من^{۱۳}

در دیدهٔ سعدی همین تذکر تاریخی بر بی اعتباری قدرت را جمشید نیز، علی‌رغم جهانگیری و قدرتش، دریافته و آن را «به سرچشمه‌ای بر به سنگی» نوشته است:

بر این چشمه چون ما بسی دم زدند برفتند چون چشم برهم زدند
گرفتیم عالم به مردی و زور ولیکن نبردیم با خود به گور^{۱۴}
پس آگاهی به عواقب نیک و بد قدرتمندان و ماهیت کردار سیاسی ایشان در نظر
سعدی جوهر عبرت‌جویی تاریخی است. چنان که «نیکمردی از اهل علوم» به سلطان
روم متذکر شده است، زوال بر جمشید و ضحاک و فریدون یکسان دچار می‌شود:
کرا دانی از خسروان عجم ز عهد فریدون و ضحاک و جم
که بر تخت و مُلکش نیامد زوال؟ نماند بجز مُلک ایزد تعال^{۱۵}

بیشک مرادف آوردن نام این سه پادشاه شاهنامه امری تضادفی و یا صرفاً به ضرورت شعری نیست. گفتهٔ شاعر حاکی از اشاره‌ای هوشیارانه است (اگرچه تقدم و تأخر تاریخی را رعایت نکرده است). مُلک جمشید و فریدون که به داد و دهش شهره‌اند با دولت ستمکار ضحاک از یک قماش نیست ولی زوال شوکت هر سه ناشی از کردار سیاسی خودشان است؛ کرداری که نهایتاً منجر به تزلزل یا سقوط نظام حاکم شده و ایامی تیره‌گون و خفت‌بار را بدنبال آورده است. جمشید چون با خود کامگی و ادعای سروری مطلقه موازنه و مکانت اجتماعی را برهم زد سرنگون شد و فریدون فرزانه اگرچه نیتی نیک و بختی خجسته داشت در برابر مشکل‌جانیشینی و منازعهٔ پسرانش در کار مُلک به عملی بی‌فرجام دست یازید و عاقبت با حسرت و دلشکستگی در مرگ پسرانش بُمرد. دولت ضحاک که سراسر جفاگستری بود.^{۱۶}

در برابر این دگرگونی بی‌چون و چرای دولت، سعدی بقای نام نیک را تنها هدف غائی برای صاحبان قدرت می‌داند. در واقع نفس آگاهی به ماهیت ناپایدار دولت خود مشوق دولتمندان به نیک نامی است. علی‌رغم آنچه از دین‌مداری چون او انتظار می‌رود، سعدی این‌جا نیز پاداش آخرت را بندرت و آن هم بر سبیل اجمال عنوان کرده است. بلی سعدی منکر نیست که ارباب قدرت و سیاست در روز جزا پاداش یا پادافره کردار خود را می‌بینند. به همین جهت نیز گفته است:

گرم کن که فردا که دیوان نهند منازل به مقدار احسان نهند
ولی حتی جزای روز آخرت نیز نتیجهٔ عملی است که قدرتمندان در حق زیردستان روا داشته‌اند و نه صرفاً ناشی از دینداری یا تقوای شرعی و حفظ حدود ظاهری. این قول را شاعر با القای تصویر آشنایی از گدایی که در روز آخرت بر اریکهٔ شاهی می‌نشیند و داد

خود را می ستاند بخوبی بیان کرده است:

که فردا به داور بود خسروی
 چو خواهی که فردا بُوی مهتری
 که چون بگذرد بر تو این سلطنت
 بگیری به قهر آن گدا دامن^{۱۷}
 گدایی که پیشت نیرزد جوی
 مکن دشمن خویشتن کهنتری

لذا نام نیک که تنها با تذکر و عبرت تاریخی حاصل می شود بر عاقبت اندیشی و توشه آخرت بستن مقدم شمرده شده است:

زنده ست نام فرخ نوشین روان به خیر
 گرچه بسی گذشت که نوشین روان نماند^{۱۸}
 این کلام سعدی را غالب اندرزگویان تأیید کرده اند. از جمله محمد غزالی در نصیحة الملوک آورده است که از پادشاهان «نام ماند و کردار ایشان... و یقین بدان که یادگار مردم سخن است، به هر چه کند او را بدان کردار یاد کنند.»^{۱۹} اما سعدی بر خلاف بسیاری از نویسندگان اندرزنامه های شاهی این کردار نیک پادشاهان را صرفاً مرادف با تبعیت از دین و شریعت ندانسته است. از نامه تنسرتا سیاست نامه نظام الملک و از آنچه که در ادب سیاسی ایرانی بر این روال نوشته شده همواره سلطنت و شریعت دو برادر یا دو خواهر همزاد شمرده شده اند. گفته سیاست نامه که «...پادشاهی و دین همچون دو برادرند. هر گه که در مملکت اضطرابی پدید آید در دین نیز خلل آید... و هر گه که کار دین با خلل باشد مملکت شوریده بود...»^{۲۰} مورد اجماع همه اندرزگویان است. تأکید سعدی به بقای نام نیک در بیت فوق الذکر در پایان حکایتی پر معنی در اوائل گلستان آمده است. یکی از ملوک خراسان سلطان محمود غزنوی را بخواب دید «که جمله وجود او ریخته و خاک شده مگر چشمان او که همچنان در چشمخانه همی گردید و نظر همی کرد.» حکما از تأویل آن فرو ماندند مگر درویشی که آن را بجای آورد و گفت: «هنوز نگران است که مُلکش با دگران است.»^{۲۱} در این عبارت که شاهی بر ایجاز ساحرانه سعدی ست، وی کوشیده است تا یکی از مهمترین عوارض روانشناختی قدرت یعنی حسرت از دست نهادن مُلک را که نتیجه عدم آگاهی تاریخی ست بنمایاند. اگرچه در آثار سعدی محمود سلطانی داهی، پر شوکت و جهاندار جلوه گر شده مع ذلک او نیز از عوارض این شهوت قدرت مصون نیست. چشمان حسرت بار و نگران او در گور در این حکایت با پرسش پُر تنبّه انوشیروان: «هیچ شنیدی که مرا بگذاشت؟» تضاد روشنی را می نمایاند. همین رمز را عابدی نیز از کاسه سر فرمانده در خاک خفته ای در کنار دجله شنیده است که او را از بی ثباتی قدرت نظامی و شهوت کشورگشایی آگاهی داده است:

سخن گفت با عابدی کله‌ای	شنیدم که یک بار بر دجله‌ای
به سر بر کلاه می‌هی داشتم	که من فر فرماندهی داشتم
گرفتم به بازوی دولت عراق	سپهرم مدد کرد و نصرت وفاق
که ناگه بخوردند کرمان سرم ^{۲۳}	طمع کرده بودم که کرمان خورم

بیگانگی از مردم و سلب مشروعیت قدرت:

همزاد این حسرت خواری و غفلت تاریخی در دیده‌ی سعدی چیزی بجز غرور سیاسی و به اعتباری گریز از واقعیت اجتماعی - سیاسی نیست ولی اشارات وی در این مبحث بیش از آن که رنگ اخلاقیات متعارف را پذیرفته باشد، ناشی از واقع‌گرایی اوست. غرور مرادف با خیره‌سری، ستم، تلون مزاج، و خشم نابجاست ولی از همه مهمتر حاکی از بیگانگی پادشاهان از احوال مُلک و رعیت است. این عوارضی ست که بیشک سعدی در ماهیت خودکامه و مستبدانه‌ی قدرتمندان عهد خویش مشاهده کرده است. اما آنچه شایان توجه است آن که وی کوشیده است تا به ساحات سیاسی اجتماعی کردار قدرتمندان پردازد و آثار و عوارض آن را بر رعیت مشاهده کند. غرور شاهانه نه تنها سیر قهقرای دولت را به جانب سقوط تسریع می‌کند بلکه متضمن بروز حوادث مسکنت‌باری نیز هست که ناشی از عدم مشروعیت قدرت و عصیان رعیت است. گفته‌ی او که،

سر پر غرور از تحمل تهی حرامش بود تاج شاهنشاهی^{۲۴}

را نباید فقط یک شعار سیاسی ناشی از خشم شاعر دانست. پرداختن به خصائل و رذائل شاهان و عواقب محتوم آن و حکایات متعدد در سیره‌ی پادشاهان و ستایش نیکوکاری و نکوهش بزهکاری ایشان مؤید این نظریه‌ی غائی اوست که مشروعیت قدرت فقط از طریق فائق آمدن بر غفلت و غرور، یعنی با عبرت گرفتن و دادگری، مقدور است. اگرچه سعدی به عوامل بنیادی در ظهور و افول دولتها، که خارج از دائرة قدرت و معرفت پادشاهان است، اعتقاد دارد ولی در عین حال تأکید می‌کند که صاحبان قدرت تنها با انجام وظیفه و با تذکر تاریخی می‌توانند حقانیت خود را در مقام قدرت محفوظ داشته به دوام مُلک خود بیفزایند. بدین ترتیب وی مشروعیت دولت را مولود مشیت الهی و یا هیچ امر قضا و قدری و مافوق طبیعی نمی‌داند و برخلاف رای شایع در اکثر اندرزنانه‌های ایرانی ملوک را ظل الله ندانسته حقوق الهی برای ایشان قائل نیست بلکه بعکس مخصوصاً به جنبه‌ی بشری ایشان، چه نیک طینتی و چه بدکرداری، تکیه می‌کند. البته وی نیز نظیر اندرزنانه‌های ایرانی تأکید می‌کند که مشیت الهی کلاً در سرنوشت اقوام

مؤثر است و نحوه این تأثیر از طریق بخشیدن یا دریغ داشتن پادشاهی عادل به ایشان است. گفته سعدی که

به قومی که نیکی پسندد خدای دهد خسروی عادل و نیکرای
چو خواهد که ویران شود عالمی کند ملک در پنجه ظالمی
سگالند از او نیکمردان حذر که خشم خدایی ست بیدادگر^{۲۵}

از قول سیاست‌نامه دور نیست که می‌گوید: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند... و چون... خواهد که بدیشان عقوبتی رساند و پاداش کردار ایشان را بچشاند... هر آینه شومی آن عصیان و خشم و خذلان حق تعالی در آن مردمان اندر رسد، پادشاهی نیک از میان برود و شمشیرهای مختلف کشیده شود و خونها ریخته آید.»^{۲۶} اما حتی در این جا نیز خواست الهی یعنی ارزانی داشتن خسروی عادل و یا در مقابل برانگیختن خشم بیدادگری ظالم بکلی بی دلیل و فارغ از احوال جامعه و کردار پادشاه و رعیت نیست. بلکه وجه غالب در تفکر سیاسی سعدی آن است که رفتار و خط مشی پادشاهان و رعیت و وظائفی که به هر یک محول شده در این مشیت الهی مؤثر است. بدین ترتیب بینش سیاسی سعدی را بیش از هر چیز باید وظیفه‌مدار (functionalist) دانست.

درک مسؤولیت شاهی و حقانیت قدرت در وهله اول مبتنی بر قبول وظیفه نسبت به رعیت است و تنها این وظیفه است که او را در مقام از دیگر مردمان متمایز ساخته است. والا پادشاه نیز چون دیگر خلق بنده قوانین زندگی و مرگ است.

فرق شاهی و بندگی برخاست چون قضای نبشته آمد پیش
گر کسی خاک مرده باز کند ننماید توانگر از درویش

این سخن را سعدی در یکی از مهمترین حکایات گلستان در مواجهه بین درویش گوشه‌گیر و پادشاه متوقع آورده است. با استعانت از تشبیه قدیمی در ادب شرق بین پادشاه و چوپان و مردمان و گله (که همانا مبنی واژه رعیت است)، سعدی تعبیر جدیدی و رای رای متعارف در باب اطاعت از ملوک آورده است و صریحاً متذکر شده که: «ملوک از بهر پاس رعیت‌اند نه رعیت از بهر طاعت ملوک.»

پادشه پاسبان درویش است گرچه رامش به فرد دولت اوست
گوسفند از برای چوپان نیست بلکه چوپان برای خدمت اوست^{۲۷}

مادام که پاسبانی و راهبری مردمان در عهده پادشاه است وی به لحاظ وظیفه‌ای که ایفا

می‌کند مقامش مشروع و مقبول است. ولی این اطاعت را سعدی مرادف اظهار بندگی و کرنش و ستایش نمی‌داند. این عمل از ذمه رعیت خارج است و تنها مخصوص ملازمان درگاهی است که «توقع نعمت» دارند. لذا پادشاهی که در گور خفته است چون وظیفه پاسبانی از او ساقط شده، نظیر گدای مرده، عظام رمیمه‌ای بیش نیست:

چو خیل اجل بر سر هر دو تاخت نمی‌شاید از یکدگرشان شناخت^{۲۸}

اما این تنها مرگ نیست که سبب اسقاط وظیفه پاسبانی و سلب حقانیت پادشاهی می‌شود. بیداد و پرخاش به رعیت نیز عدول از وظیفه‌ای است که بر عهده هر صاحب اقتداری گذارده شده است:

چو پرخاش بینند و بیداد از او شبان نیست گرگ است، فریاد از او^{۲۹}

به همین منوال سعدی حفظ حدود عدالت اجتماعی را نیز جزئی از وظیفه پاسبانی و لذا ضامن مشروعیت پادشاه می‌شمارد و در این سخن تا بدان جا پیش می‌رود که در عالم تعریض شاعرانه، شاه را با تمثیل دیگری از درنده خوبی و خشونت هشدار می‌دهد:

چنان خسب کاید فغانت به گوش اگر دادخواهی برآرد خروش

که نالد ز ظالم که در دور توست که هر جور کاو می‌کند جور توست

نه سگ دامن کاروانی درید که دهقان نادان که سگ پرورید^{۳۰}

در این جا سعدی ظلم رفته بر یکی از افراد را از جانب دیگری صرفاً یک مقوله قانونی ندانسته است بلکه نتیجه قصور دولت در حراست از جامعه شمرده و تقصیر نهائی آن را متوجه شخص شاه، بعنوان مظهر اقتدار دولت، ساخته است. پادشاه ناآگاه نیز نظیر دهقان نادان است که سگ دستگاه دولتش بجای محافظت، دامن مردمان را دریده است.

لذا آگاهی به احوال مردمان در نظر سعدی اساس ثبات و بقای یک دولت عادل و مشروع است. وی در حکایات متعدد از بیگانگی مراجع قدرت نسبت به احوال مردمان انتقاد کرده است. دارا که روزشکار از لشکر جدا افتاده است، گله بان اسبان خود را که دوان بسوی او می‌آمده، دشمن پنداشته و کمان کشیده تا او را به تیری بدوزد، ولی چون گله بان خود را به شاه شناسانیده «دل رفته» شاه بجای آمده است. آن گاه دارا گله بان را هشدار داده است که چیزی نمانده بود بواسطه این اشتباه او را از پای درآورد. در پاسخ گله بان با نصیحتی توأم با مذمت گفته است:

نه تدبیر محمود و رای نکوست که دشمن نداند شهنشه ز دوست

چنان است در مهتری شرط زیست که هر کهتری را بدانی که کیست...

مرا گله بانی به عقل است و رای توهم گله خویش باری بپای

در آن تخت و ملک از خلل غم بود که تدبیر شاه از شبان کم بود^{۳۱} در این صحنه، نظیر بسی دیگر از حکایات سعدی (و به روال تمثیلی شایع در ادب فارسی) پادشاه تنها دور از درگاه و لشکر و در میانه بیابان خشک و خالی، در مواجهه‌ای بیواسطه و دور از تشریفات با مردم بارقه‌ای از واقعیت را می‌بیند و مضافاً به خاطر بیگانگی و عدم شناخت خود، از جانب زبردستی مورد انتقاد قرار می‌گیرد که خود گله‌بانی واقعی ست و به عقل و رای رمه خود را نگاهبانی می‌کند و از سرزنش شاه بی‌درایت هم پروایی ندارد. طرفه آن که این ماجرا ظاهراً بردارایی می‌رود که مُلک خود را به اسکندر باخت، گویی اندرز گله‌بان نیز هرگز در وی کارگر نیفتاد.

در حکایت دیگری، بیگانگی از احوال فقرا با لحن نیشدار و دلیرانه‌تری تصویر شده است. پادشاه غافل و خوشگذرانی که «از نیک و بد اندیشه و از کس» غمی ندارد در پایان شبی که به میخوارگی به روز آورده، با فلسفی پرطمطراق که کامجویی اپیکوری مسلکان را بیاد می‌آورد فرموده است: «ما را به جهان خوشتر از این یک دم نیست.» ولی درویش رندی که در سرما در برون خفته در پاسخ به این بیخیالی همایونی چنین گفته است: «گیرم که غمت نیست، غم ما هم نیست؟» سخن دلگزای درویش ملک را خوش آمده و در یک عطای دفعی صره‌ای هزار دیناری از روزن برون داشته «که دامن بدار، ای درویش!» درویش پاسخ داده: «دامن از کجا آرم که جامه ندارم.» پادشاه را بر حال او این باررقت زیادت شده و خلعتی بدان صلت مزید کرده است. درویش نقد و جنس را به اندک زمان خورده و پریشان کرده و باز آمده. اما این بار سعدی او را با خشم ملوکانه مواجه ساخته است که بواسطه اشتغال «به معظمت امور مملکت... تحمل ازدحام عوام» را نداشته و حکم کرده است تا «گدای شوخ مبذر» را از درگاهش برانند. دلیل شرعی شاهانه مبتنی بر این که «خزانه بیت المال لقمه مساکین است نه طعمه اخوان الشیاطین» را شاید خود پادشاه باید ابتدا آویزه گوش می‌ساخت.

تنها «یکی از وزرای ناصح» که شاید اسراف و تبذیر از این قبیل را بسیار از سرورش دیده و مسکنت درویشان را در سرمای زمانه دریافته است، میانه کار را گرفته و از شاه خواسته که «چنین کسان را وجه کفاف مجری دارند» و باضافه متذکر شده «به لطف امیدوار گردانیدن و باز به نو میدی خسته کردن عقلایی و مناسب حال ارباب همت نیست.»^{۳۲} هم بذل صله بی‌رویه و هم بخل تغییرآمیز پادشاه در نظر سعدی نشانه بیگانگی و غفلت از احوال مردم است که بیش از هر چیز ناشی از انزوای صاحبان قدرت است.

ولی صرف نظر از کردار و منش شخصی شاهان، سعدی گویا این انزوا را ذاتی دستگاه قدرت شمرده و آن را یکی از بارزترین مشکلات بنیادی نظام سلطنتی می‌داند. لازمه پادشاهی صلابت و جباریتی است که تنها با جدایی عمده بین شاه و رعیت حاصل می‌آید. شاه بخاطر آن که مظهر نظام دولت و داور اعظم است از متن جامعه جداست و تنها در انزوا می‌تواند اعمال وظیفه کند، انزوایی که در حکایت اول گلستان، چنان که مذکور افتاد، با اشاره به فاصله بین اسیر و شاه و عدم امکان شنیدن دشنام اسیر تأکید شده است. سعدی بیشک خود به این تعارض محتوم بین انزوا و غفلت ناشی از قدرت از جانبی و لزوم معرفت به واقعیت و عبرت اندوزی از گذشته از جانبی دیگر واقف است. گویی به اشاره می‌گوید که قدرت سیاسی اساساً ناپایدار است زیرا پادشاه ذاتاً و بخاطر وظیفه‌ای که ایفا می‌کند منزوی است. اگر چه سعدی هیچ گاه از نصیحت‌گویی و کوشش در تعدیل کردار شاهان دست بر نمی‌دارد ولی گویا این ظلم مقدر حکومت را بر مردمان (با قطع نظر از خصلت فردی قدرتمندان) در مجموع پذیرفته است. اما بنا بر میزان آگاهی اجتماعی و تاریخی در نزد قدرتمندان سعدی به درجاتی از شدت و ضعف در این ظلم (و ناپایداری ناشی از آن) معتقد است. به همین دلیل نیز تأکید بر حقوق مردمان را در برابر قدرتمندان بعنوان جزء لاینفکی از یک نظام اجتماعی با ثبات لازم می‌شمرد تا ایشان را در برابر تجاوز غیر قابل اجتناب قدرت محفوظ نگاهدارد.

حقوق رعیت:

مسأله حفظ رعیت در وهله اول محترم شناختن حقوق فردی اوست در برابر قدرت دولت. علی‌رغم تصور رایج در بسیاری از اندرزنانه‌های شاهی، سلطان در دیده سعدی مالک الرقاب و مطلق العنان نیست. در حکایات متعدد، وی به بحث در اختیارات پادشاه پرداخته و با تأکید بر حکومت عادلانه به اجمال مرز بین عمل مجاز و غیر مجاز را برای دولت مشخص ساخته است. او نیز چون مؤلفان مرآت السلاطین‌ها معتقد است که نظراً حفظ احکام شرع، تابعیت از عُرف رایج، عمل به عقل سلیم، و مصلحت‌اندیشی و ریزنی با ارکان دولت پادشاه را در شناخت حدود اختیاراتش راهنمون می‌باشد ولی در عین حال در مضامین بسیار استادانه‌ای که آورده بخوبی نشان داده است که چگونه دولت و پادشاه می‌توانند همه این ضوابط را به نفع خود تعبیر کنند و آنچه را که نظراً و اخلاقاً خطاست، در عمل، در جامعه صلاح و مصلحت جلوه دهند. این نازک بینی سعدی در فلسفه خیر و شر، وی را از ساده‌انگاری و نصایح متعارفی اندرزگویان سنتی متمایز ساخته و به سخن

اوپختگی و واقع بینی خاصی بخشیده است که از جمله والاترین جنبه های تفکر سیاسی اوست.

در حکایتی یگانه، که بیش از هر چیز حاکی از عواطف اصیل انسانی اوست، سعدی با تکیه بر این وارونه جلوه دادن واقعیت متذکر شده است که حتی اگر موجودیت پادشاه، و بالمزه دستگاه دولت او، در گروهی کرداری غیر انسانی و جابرانه باشد که با صرف زر و زور و کلاه شرعی حاصل آمده است، چنین توجیهاتی متضمن مشروعیت و صحت آن کردار نیست. برخلاف بینش کلی او که متوجه به وظیفه گرایی و مصلحت اندیشی ست، در مسأله حقوق فردی، سعدی ظلم را به دلیل حیاتی بودنش برای ابقای دولت موجه و منصفانه نمی داند. اشارات رمزی در این حکایت مهم جای تأمل دارد.

پادشاهی که گرفتار بیماری مهلکی ست به تشخیص حکمای یونان تنها با خوردن زهره آدمی علاج می پذیرد. دهقان پسری بدین منظور سبانه به درگاه آورده شده و پادشاه، پدر و مادر پسرک را «به نعمت بیکران» خشنود گردانیده است و قاضی شرع نیز فتوی داده است «که خون یکی از رعیت ریختن سلامت پادشاه را روا باشد». همه لوازم برای موجه جلوه دادن یک جنایت مصلحت آمیز فراهم آمده است. اما در آخرین لحظه پوزخند مستهزانه پسرک دهقان بر منطق قلابی ارباب قدرت فائق آمده است. شاه دمی تأمل می کند تا علت پوزخند پسرک را بداند. دهقان پسر گفته «ناز فرزندان بر پدران و مادران باشد و دعوی پیش قاضی برند و داد از پادشاه خواهند. اکنون پدر و مادر به علت حطام دنیا مرا به خون در سپردند و قاضی به کشتن فتوی داد و سلطان مصالح خویش اندر هلاک من همی بیند، بجز خدای عز و جل پناهی نمی بینم.» پادشاه از این سخن بهم برآمده و «آب در دیده بگردانیده» و گفته است، «هلاک من اولتر است از خون بیگناهی ریختن.»^{۳۳} این جا نیز سخن بی محابای دهقان پسر (چون اسیر در حکایت اول گلستان) سبب تنبیه شاه شده و او را با حقیقت مواجه ساخته و پوچی توجیهات مبتنی بر «مصالح مملکتی» را نمایانده است.

ماحصل کلام سعدی در این حکایت، سوای ریشخند تلخ بر این واقعیت که چگونه منافع قدرتمندان می تواند با زر و زور عواطف خانوادگی و احکام شرعی را به نفع خود درآورد، تکیه بر ارجحیت حقوق تام و مصالحه ناپذیر انسانی در برابر مصالح دولتی و سیاسی ست. علی رغم نظریه سنتی درباره مقام سلطنت، سعدی در این جا هیچ تمایزی در بقا و صیانت نفس برای پادشاه قائل نشده است. طرفه آن که در حالی که در حکایت

شاه و اسیر چنان که گذشت «مصلحت» را در صورت لزوم در نقض واقعیت و «دروغ مصلحت آمیز» دانسته بود، در این جا بر حفظ حق زیست رعیت حتی اگر به قیمت جان پادشاه باشد پافشاری کرده است. این تعارض ظاهری را تنها می توان با عنایت به اصل غیر قابل انعطاف لزوم حفظ حقوق آدمی توجیه کرد. در هر دو مورد اسیر و دهقان پسر قربانی ظلم دولت بجهت بقای قدرت هستند و در هر دو مورد سعدی جانب ضعیف را گرفته و عمل دولت را محکوم کرده است. لذا شاید بتوان گفت که مراد سعدی از «مصلحت» بیش از آن که صرفاً بقای مُلک باشد در وهله اول اتخاذ خط مشی ای است که به اقتضای شرایط حاکم مانع از اجحاف و ستم ارباب قدرت بر خلائق گردد. این آگاهی به مصلحت در شرایط مختلف از نظر سعدی منوط و مبتنی بر درک نسبیّت در رابطه فرد و دولت است. تضمین سلامت و امنیت فردی در جامعه وقتی مقدور است که دولت، که منشأ و صاحب قدرت سیاسی است، حریم و حیطة ضعیف، یعنی فرد را بجا آورد و محترم شمارد. در پایان همین حکایت سعدی این معنی را در بیتی یگانه آورده است:

زیر پایت گربدانی حال مور همچو حال توست زیر پای پیل^{۳۴}
 حکایت دهقان پسر نشان محوی از داستان ضحاک و خورائیدن مغز جوانان به ماران
 رُسته بر شانه‌های او دارد. پادشاه مذکور در حکایت سعدی چون ضحاک برای علاج
 رنجوری خود ناچار به ستاندن جان مردمان است. اما برخلاف ضحاک که نهایتاً ستم او
 منجر به عصیان عمومی و سقوط او می گردد، در این جا پادشاه رنجور به ندای وجدان خود
 یعنی وظیفه حفظ رعیت گوش داده و بقای دولت را نه در ستاندن جان بلکه در تضمین
 حقوق فردی دانسته است. اگرچه سعدی گویا خود نیز از عاقبت کار پادشاه مطمئن
 نیست و تنها نقل قول کرده است که: «گویند هم در آن هفته شفا یافت»، ولی
 پادشاهان حکایات سعدی گاهی نیز رحیم و رقیب القلب اند و در بزنگاه از خطا و ستم در
 شرف وقوع منفعّل می شوند و با سخاوت و التفات به رعیت جبران مافات کرده مانع از
 وقوع مظلمه می گردند. سعدی این بیدار شدن وجدان همایونی و بخود آمدن ناشی از
 انزوای سلطنت را بکلی غیر ممکن نمی داند ولی چنین اقدام انسان دوستانه و فداکارانه
 در روابط پادشاه و رعیت از نظر سعدی امر نادری ست. در بسیاری موارد اشارات و شواهد
 او حاکی از خیره سری و عبرت ناپذیری و بی وجدانی قدرتمندان است که مآلاً موجب فتنه
 و انقلاب رعیت می گردد. عصیان مردم در مقابل «مکاید فعل» و «گُربت جور»
 سلاطین ناشی از عدم آگاهی به همین نسبیّت مراتب و مرعی نداشتن حقوق فردی ست.

اما این توجه سعدی را به حقوق فردی نبایستی مرادف و حتی پیشتاز نظریه حقوق فرد در عهد جدید دانست. سعدی بی شبهه از فلاسفه عهد روشن‌رایی (enlightenment) در اروپای قرن هیجدهم نیست. رعایا در دیده سعدی هیچگاه علناً به مرتبت شهروندان (citizens) در مفهوم غربی آن ارتقاء نیافته‌اند و اگرچه وی «شهروندی» را در مفهوم سکنة شهر بکار گرفته است، هرگز حتی به اجمال هم سخن از یک نظام سیاسی متکی بر آراء عمومی و انعکاس خواست مردمان نگفته است. وی نه چون منتسکیو در صدد محدودیت قدرت مطلقه و تنظیم روابط دولت و فرد از طریق تقسیم قوا و وضع قوانین است و نه چون روسو بر سر آن است که طبع سرکش و انزواجویانه بشری را تابع قراردادهای ناگزیر اجتماعی سازد. (اگرچه رایحه‌ای از همان پرسش اساسی روسو یعنی صعوبت کنار آمدن سوانق غریزی آدمی با تعهدات اجتماعی در درویشان و زاهدان گوشه‌گیر محسوس است، چنان که نیاید.) روش عقل‌گرایانه جان لاک و استوارت میل در تأکید بر فردانیت و حقوق انسانی در اندیشه سعدی مفقود است، اگرچه نتایج این اندیشه یعنی ضرورت غیرقابل اجتناب وجود دولت برای بقای جامعه، چنان که بویژه در آراء هابز آمده، در آثار سعدی همواره تأکید شده است. مع‌ذلک آنچه فلسفه سیاسی سعدی را به این متفکرین بیش از هر چیز نزدیک می‌سازد مسأله مشروعیت قدرت دولت است. نظریه اصالت وظیفه در سعدی حقانیت دولت را تنها متکی بر ایفای وظیفه در برابر مردمان ساخته است. دولت مطلوب از دیدگاه سعدی آن است که ارباب قدرت با وجدان بیدار و با اتکا به رای ناصحان و صالحان و با مصلحت‌اندیشی جانب رعیت را نگاهداشته حقوق انسانی او را بجا آورند. اما خط فاصل بین دولت و رعیت کماکان بر جای خود باقی است.

این تفاوت مراتب تا بدان‌جا تأکید شده است که حتی اگر رعیتی مرتبت شاهی پذیرد، امری که بندرت در حکایات سعدی واقع شده است، وی بنا به وظیفه و مقام پادشاهی از رعیت جدایی می‌جوید. البته اعتلای مرتبت اجتماعی و وصول فرودستان به مقامات شامخ در آثار سعدی هیچ‌گاه مذموم شناخته نشده چنان که بسیاری از وزرای او از خمول به جایگاه رفیع رسیده‌اند مع‌ذلک فاصله فرودستان و زورمندان جاودانی است. اعتقاد سعدی به این تفاوت مراتب بین فرودستان و زورمندان بیشتر معطوف به فاصله بین دولت و رعیت است تا اختلاف بین طبقات اجتماعی. بجز ثروتمندان که عموماً سعدی ایشان را گروهی جدا از بقیه جامعه می‌شمارد — که گرچه از رعیت‌اند ولی منافع و کردارشان ایشان را به دولت و قدرتمندان سیاسی نزدیک ساخته است — بقیه طبقات

رعایا اعم از روستاییان و شهروندان (یا شهربندان) در آثار سعدی چندان از یکدیگر از نظر منافع اجتماعی و مواجهه با دولت متفاوت نیستند. در مقابل رعیت، سعدی دولت را متشکل از لشکر و دیوان و درگاه می‌داند. این معارضه سنتی بین رعیت و دولت که متفق‌الرای همه متفکران سیاسی ایرانی ست در نظر سعدی نیز ناگزیر و دائمی ست و مقایسه دائمی بین شاه و گدا، که در ادب فارسی ریشه عمیق دارد، در آثار سعدی نیز مشهود است.

تنها طریقی که سعدی (شاید به تبع داستانه‌های عامیانه) در مورد بر شدن گدایان بر تخت شاهی پیشنهاد کرده، همانا بر سبیل تصادف است که آن هم نتیجه‌ای جز ادبار ندارد. پادشاهی که مُرده است چون بلاعقب بوده وصیت کرده «که بامدادان، نخستین کسی که از در شهر اندر آید تاج شاهی بر سر وی نهند و تفویض مملکت بدو کنند.» گدایی که بدین ترتیب به شاهی رسیده طبعاً از عهده لوازم سلطنت برنیامده و نه تنها با جنگ داخلی و سرکشی حکام محلی مواجه شده و ولایاتی را از دست داده است بلکه «فی الجمله سپاه و رعیت بهم برآمده‌اند.» بهم خوردن تعادل جامعه و تعارض سپاه و رعیت، پادشاه گدایشه را ملول کرده و به عدم توانایی خود واقف ساخته است و به زبان شکوه به یاری قدیمی گفته، «آن‌گه که تو دیدی غم نانی داشتم و امروز تشویش جهانی.»^{۲۵} وضعیت اسفناک این شاه و حدیث آرزومندی او برای بازگشت به دوره گدایی عدم صحنه سعدی را به این چنین انتخابی تأیید می‌کند. همین امر که انتخاب وی صرفاً بر حسب تصادف بوده و هیچ قابلیت و فضیلتی ملاک کار قرار نگرفته است، نکته درخور تعمقی ست. گویی سعدی این ماهیت تقدیری و اتفاقی قدرت را که ناشی از عدم وجود یک نظام منطقی اجتماعی - سیاسی برای انتقال و بقای دولتی و یا برکشیدن فرودستان به قدرت است را سرزنش می‌کند اگرچه می‌داند که این افتادن «سایه‌های» سلطنت بر سر گدا، که به تبع فرهنگ عامیانه در ادب فارسی این چنین رواج یافته است، تنها طریقی ست که رعیت می‌تواند رؤیای قدرتمندی را در سر پرورد.

پیوند کالبدی بین دولت و رعیت:

علی‌رغم تأکید بر فاصله عمیق بین دولت و رعیت، سعدی مادام که پادشاه بتواند به وظیفه خود در حفظ رعیت عمل کند، مقام وی را مشروع و موجه می‌داند. همین معنی در آخرین حکایت «در سیرت پادشاهان» از زبان اسکندر تأکید شده است. این اسکندر اندرزنامه‌های ایرانی، که نقشی خیال‌انگیز و مغایر با کردار اسکندر تاریخی دارد، کلید

جهان‌داری خویش را در رعایت دو اصل دانسته است: «هر مملکتی را که گرفتیم رعیتش نیاززد و نام پادشاهان جز به نکویی نبردم.»^{۳۶} دور نیست که سعدی این مضمون را عمداً در پایان باب آورده تا جاودانگی سلطنت را علی‌رغم دگرگونی و دست‌گشتن آن (در این جا از دارا به اسکندر) مشروط به حفظ رعیت نماید. به عبارت دیگر حتی بر باد دهندهٔ دودمان دارا نیز بر ابدیت پیوندی بین آسایش مردمان و بقای دولت معترف است.

تأکید بر این پیوند کالبدی در دیدهٔ سعدی بیش از آن که به صرف اخلاقیات باشد نتیجهٔ مصلحت‌اندیشی و وظیفه‌گرایی اوست. به همین علت نیز سعدی گلستان وقتی که در جامع دمشق بر تربت یحیی پیغامبر معتکف بود در پاسخ به «یکی از ملوک عرب که به بی‌انصافی منسوب بود» و از سعدی طلب همتی کرده و خواسته بود در مواجهه با دشمنی صعب‌خاطری همراه او کند، گفته بود: «بر رعیت رحمت کن تا از دشمن قوی زحمت نبینی.» ارتباط اندامی بین رحمت بر رعیت [نظیر حکایت ۶] و امنیت کشور در این حکایت با ابیات بسیار مشهوری که دیری‌ست با نام سعدی عجین شده، بار دیگر تأکید شده است:

بنی آدم اعضای یک پیکرند [یکدیگرند] که در آفرینش زیک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بیغمی نشاید که نامت نهند آدمی^{۳۷}

ورای معنی جامع و متعالی این ابیات که محل علاقهٔ همگان شده و حاکمی از انسان‌مداری یگانهٔ اوست، در متن این حکایت بخصوص، توجه سعدی بویژه معطوف به پیوند دولت و رعیت است. در بیت اول گوهر یکسان بنی آدم اشاره به همسانی شاه و گداست (که قبلاً بدان پرداختیم). این هر دو بشرند و تنها به لحاظ نقشی که به ایشان محول شده از یکدیگر تمایز یافته‌اند. بیت دوم اما، موکداً این رابطهٔ اندامی را نمایانده است، چون یکی از مردمان زحمت بیند، الزاماً بقیهٔ افراد جامعه نیز گرفتار بیقراری و نابسامانی می‌شوند. چون پادشاه و دولت منشأ بیهوالتهی گردند جامعه دچار عصیان خواهد شد. به همین روال بیت سوم که انتقاد تندی از بیگانگی و انزوای زورمندان و عجز ایشان از درک محنت رعیت است (چنان که گذشت)، در واقع نتیجهٔ منطقی همین قطع ارتباط اندامی است. بیگانگی و عدم شناخت از دستگاه اجتماعی بالمآل منجر به سقوط و طرد زورمندان بدکردار از دستگاه آدمیت یعنی هیأت اجتماع می‌شود. مقایسه بین انسان یا عالم اصغر (microcosm) و جامعه یا عالم اکبر (macrocosm) در ادب سیاسی

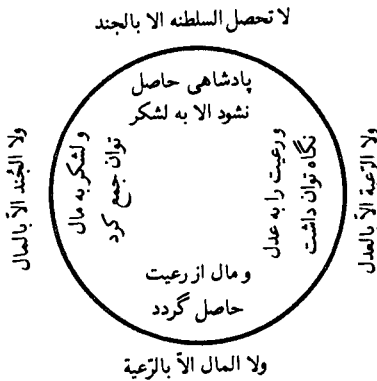
دنیای قدیم امر تازه‌ای نیست ولی تأکید سعدی بر خودکاری این دستگاه آدمیت اشاره ظریفی به تحرک قائم به ذات آن دارد. همین ارتباط اندامی سبب می‌شود که جامعه به خودی خود به دفع ستمگری و تصحیح حلقه عدالت در نظام اجتماعی بپردازد. عصیان رعیت در دیده سعدی گویا راه نهائی وصول به این تعادل کالبدی است.

نادانی و ستمگری پادشاه سبب زیاده‌روی و زورگویی و گشاده دستی عمال دولت و لشکر به عامه مردم می‌شود و مانع از آسایش و بالنتیجه نقصان درآمد رعیت، و بالمآل اسباب فقر کشور می‌گردد و این خود تضعیف دولت و سرنگونی سلطنت را بدنبال دارد. بقا یا فنای تاج و تخت بدین ترتیب منوط به «گرد آمدن خلق» شده است.

نحوه خلل در دائره عدالت را سعدی در تصویری بسیار گویا و ماندنی آورده است:

اگر زباغ رعیت ملک خورد سببی برآورند غلامان او درخت از بیخ
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ^{۳۸}

اندکی بعد از عهد سعدی رشیدالدین فضل‌الله همدانی وزیر مشهور عهد غازان همین ابیات سعدی را در مکاتبات رشیدی نقل کرده و در پی آن در شرح دائره عدالت آورده است: «و چون احوال ایشان [رعیت] خراب شود ملوک را هیچ کامی به حصول نیبوندند و چون در عاقبت امور نظر کنی اصل مملکتداری عدل است چنانچه در این دائره مثال آن نموده‌ام...»^{۳۹}



خیره‌سری پادشاهان و عصیان رعیت:

جامعه‌ای که در آثار سعدی وصف شده مقهور و مرعوب نیست و مردمانش در مقابل دولت حاکم برده‌وار مطیع و منقاد نیستند. در برابر ستم‌پیشگی و خیره‌سری ملوک تا آن جا که بتوانند ساکت نمی‌نشینند و شکایت و اعتراض خود را به زبان می‌آورند. اگر فرصتی دست دهد در درگاه شاهان به دفاع از حقوق خود بر می‌خیزند و حتی گاهی

دست از جان شسته و خطا و بزهکاری پادشاهان را به رُخشان می کشند. گاهی ارباب دیوان را هم رسوا و سیاهکاری و زد و بندشان را آشکار می کنند. اگر از هر جا دستشان کوتاه شود، یا راه هجرت می جویند و به مُلک دیگری می روند و یا اگرستم از حد بگذرد عصیان می کنند و تاج و تخت شاهی را به باد می دهند. گول و حقارت پذیر و ظلم پرست نیستند و به هنگام استیصال حداقل جفاکار را در درگاه الهی نفرین می کنند و وعده پادافره روز حساب را بیاد او می آورند.

گرچه سعدی هیچ گاه علناً طغیان و انقلاب رعیت را تجویز نمی کند ولی هیچ وقت نیز بر خلاف روال کلی اندرزنامه ها سر سپرده قدرتمندان نیست و عاصیان را بخاطر قیامشان در برابر زورگویان تقبیح نمی کند. دیدگاه واقع بینانه و تذکر تاریخی در بینش سعدی عصیان را نتیجه غائی و شاید محتوم زورگویی و ارباب و خیره سری می داند. دیر یا زود مردم مستأصل فتنه می کنند و جفاکار را سرنگون می سازند. ولی عصیان راهبر به نظام سیاسی جدیدی نیست و فقط موجب جایگزینی سلطانی جدید بجای ستم پیشه قبلی می شود. پادشاهی که غالباً رقیب قدرتمند قبلی بوده است. این دگرگونی توأم با خشونت و عصیان در نظام سیاسی از نظر سعدی شاید محتمل ترین و متعارف ترین روش دست به دست گشتن دولت است. بیشک این رمزی از وقایع ایام خود سعدی ست که عصیان مردم و نه انتقال اثری قدرت در دودمان پادشاهی، اسباب تغییر و تبدیل ناگهانی می گشته است (چنان که بیاید).

حکایت خیره سری یکی از ملوک عجم که از جورش خلیق «راه غربت» گرفته بودند نمونه خوبی از ماهیت و عاقبت عصیان مردم است. این پادشاه نه تنها از کم شدن رعیت و نقصان پذیرفتن ارتفاع ولایت و بالتجیه تهی ماندن خزانه و زور آوردن دشمنان یعنی عوامل پیوسته حلقه عدالت هوشیار نشده است، بلکه گوشزدهای تاریخی و داستان گذشتگان نیز نتوانسته او را به وضع اسفناک ملک خودش آگاه سازد. بالاخره خواندن شاهنامه در مجلس او «در زوال مُلک ضحاک و عهد فریدون» (یعنی مثل اعلی در علل وقوع فتنه و زوال مُلک در ادبیات فارسی) پادشاه جفاکار را به این اندیشه و پرسش واداشته است: «هیچ توان دانستن که فریدون که گنج و مُلک و حَسَم نداشت چگونه بر او مملکت مقرر شد؟» این پرسش شاه که علی رغم خزانه خالی و وضع اسفناک کشور خویش بر این تصور بود که همه اسباب قدرت را در اختیار دارد، نشانه اعتماد به نفس کاذبی ست که از نظر سعدی بواسطه استیلائی جاثران بر عوامل قدرت حاصل می شود. همین مسلم شدن مُلک ظاهری، سلطان مغرور را از بابت شکست ضحاک و برکشیده

شدن فریدون به تخت به دنبال قیام مردم به شگفتی واداشته است. تفسیر وزیر صالح در پاسخ به شگفتی شاه ماحصل کلام سعدی در مبحث انقلاب است. وزیر ناصح می‌گوید: «شنیدی خلقی» بر او [فریدون] به تعصب گردآمدند و تقویت کردند و پادشاهی یافت.»^{۴۰}

اشاره به عصبیت در گفته وزیر، بر خلاف نظریه عصبیت در اندیشه مورخ و متفکر بزرگ مغربی ابن خلدون که قریب دو قرنی بعد از سعدی آن را اساس نظریه فلسفه تاریخی خود قرار داد، مبتنی بر عرق قومی و پیوند قبیله‌ای نیست و از آن مهمتر بر پایه اعتقادات مشترک مذهبی نیز بنیاد نیافته است. سعدی در این جا با مؤلفین اندرزنامه‌های شاهی همراه است که: «المُلک یبقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم... مُلک نا کفر یاید و با ستم نیاید.»^{۴۱} آنچه مردمان را «به تعصب» گرد فریدون آورده، ظلم ضحاک است. شاید هیچ کجا صاحب گلستان همدلی خود را با فلسفه تاریخی شاهنامه و اساطیر ایران این چنین روشنی نشان نداده است. اخطار وزیر به پادشاه نکته بسیار مهمی را خاطر نشان ساخته است: «چون گرد آمدن خلقی موجب پادشاهی ست تو مر خلق را پریشان برای چه می کنی، مگر سر پادشاهی کردن نداری؟» نه تنها بار دیگر سعدی از زبان وزیر نظریه خود را در مورد اسباب مشروعیت دولت تکرار کرده است بلکه قدمی پیشتر رفته و بیعت خلق را برای بقای سلطنت لازم شمرده است.

این صراحت لهجه وزیر که پادشاه را بویژه بخاطر فقدان دو اصل بقای پادشاهی یعنی گرم و رحمت نکوهش کرده است، در مزاج شاه مغرور موثر نمی افتد و بر عکس او را بخشم آورده و وزیر صالح را روانه زندان ساخته است. اما بسی بر نمی آید که پادشاه نتیجه حماقت و غفلت خود را می بیند. جمعی از بنی اعمام او به منازعت با پادشاه خود کامه بر می خیزند و مُلک پدر را از او می طلبند. با ظهور مدعی ارثی بر تاج و تخت، یعنی یکی از اساسی ترین مشکلات نظام سنتی سلطنت، آخرین پایه دوام دولت شاه جبار فرو می ریزد. «قومی که از دست تطاول او بجان آمده بودند و پریشان شده، بر ایشان [یعنی بنی اعمام] گرد آمدند و تقویت کردند تا مُلک از تصرف این بدر رفت و مر آنان را مقرر شد.»^{۴۲}

نکته مهم در این حکایت مسأله «تعصب خلق» است که از قدرتمندی جبار دریغ داشته شده و در مقابل به رقیبش ارائه شده است. سقوط پادشاه عجم نیز نظیر ضحاک، که در این حکایت بعنوان هشدار برای پادشاه آمده است، به خاطر عوامل درازمدت نقصان مُلک و مشکلات ناشی از مختل شدن دائرة عدالت است که نهایتاً خلق را بر او

شورانیده است. اگر چه سعدی شورش مردم را علت سقوط پادشاه ستمکاره می داند لکن به شهادت همین حکایت عصیان خلق باعث نابودی نظام سلطنت نشده است. انقلاب رعیت برای رجوع به وضعیت متعادل گذشته بوده و فقط وقتی به نتیجه رسیده است که مدعی ای با سابقه خصومت با شاه حاکم، پادشاه جفاگستر را سرنگون کرده است. چنان که قیام مردم به راهبری کاوه و سقوط ضحاک نیز پادشاهی فریدون را بدنبال داشت. فریدون نیز چون بنی اعمام پادشاه عجم در حکایت سعدی، با ضحاک سابقه خصومت و پدرکشتگی داشت. وزیر صالح بی جهت حکایت ضحاک و فریدون را در شاهنامه برای شاه غافل و خطا کار نخوانده بود.

بدین ترتیب پرداختن سعدی به علل عصیان رعیت نیز چون تعبیرات او درباره ارتباط کالبدی بین دولت و مردم، پایمال شدن حقوق فرد، و بیگانگی پادشاهان از احوال مردم، همگی حاکی از اشاره او به یک جریان مداوم تاریخی در حیات سیاسی جامعه و لزوم آگاهی بر این تداوم تاریخی است. گویی ورای ساحت اندرزگویی متعارفی، شاعر با ظرافت کلام خواننده هشیار را به پذیرفتن سقوط و تباهی غیر قابل اجتناب ارباب قدرت می خواند. همان رمزی که در حکایت اول گلستان بر طاق ایوان فریدون نوشته شده بود. این پیام بی شبهه خالی از یاسی عمیق و اساسی نسبت به فرهنگ سیاسی مورد نظر سعدی نیست. علی رغم آمیختن به «شاهد ظرافت» گویی «تلخ داروی پند» سعدی به ما هشدار می دهد که علی رغم هر مصلحت اندیشی و تدبیری، از هیچ دولتی رستگاری و فرجام خوش را نباید انتظار داشت. این به قول منطقیون «توالی فاسد» همواره واصلان به قدرت را به بیگانگی و پایمال کردن حقوق رعیت و نهایتاً تباهی و سقوط می کشد. سیر ادواری (cyclical) تاریخ ذاتی همه دولتهاست و اگر جایی برای بهبود تدریجی و نسبی نیز در نظام سیاسی، و به اعتباری کلّ جامعه، باقی باشد ولی روزگار رعیت اصولاً همیشه به همین منوال خواهد بود. اگر اقبال با او یار افتد تنها می تواند که گلیم خود را از طوفان بلای دولت بیرون کشد. هشدار وزیران ناصح، سرزنش زهاد گوشه نشین و پند جهانندیدگان فقط تواند که اندکی از شتاب این دگرگونی محتوم بکاهد ولی ماهیت آن را تغییر نتواند داد.

بخش تاریخ، دانشگاه یل، نوهیون، کانتیکات

حواشی:

۱ - کلیات سعدی، باهتنام محمد علی فروغی، چاپ سوم (تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲). باب اول، حکایت ۱، ۳۸-۳۷. کلیه ارجاعات متن، به این چاپ است که شماره صفحات آن با چاپ اول (تهران، ۱۳۲۰) متفاوت

است. در همه مواضع شماره حکایت نیز آمده است. در «مواعظ» نیز شماره غزلیات به ترتیب سنتی مذکور است ولی قصائد فقط با شماره صفحه و عنوان مشخص شده است.

۲ - در معنی «سیاست» و تحول این واژه چنان که در آثار متفکرین سیاسی عهد اسلام آمده است ملاحظه کنید:

B. Lewis, *The Political Language of Islam*, (Chicago, 1988);

E.I.J. Rosenthal *Political Thought in medieval Islam* (Cambridge, 1958) 118-21.

۳ - ملاحظه کنید منصور رستگار، «سعدی و فردوسی»، ذکر جمیل سعدی، مجموعه مقالات و اشعار بمناسبت بزرگداشت هشتصدمین سالگرد تولد شیخ اجل سعدی علیه الرحمه، گردآوری کمیسیون ملی یونسکو، ۳ جلد (تهران، ۱۳۶۴) جلد ۲، ۵۳-۱۳۰.

۴ - گلستان، ۱، حکایت ۲۶، ۶۱.

۵ - همان‌جا، حکایت ۲۸، ۶۳.

۶ - در ماهیت قرّه از جمله بنگرید به مباحث بسیار فاضلانه و ممتع در:

H.W. Bailey *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Oxford, 1943) 1-77.

در باره «خویشکاری» بنگرید:

R.C. Zaehner *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London, 1961) 150-52;

برای بعضی نمونه‌های هبوط و صعود قرّه در شاهنامه

E. Yarshater "Iranian Common Beliefs and World-View" in *The Cambridge History of Iran* idem., ed., III (1) (London, 1983) 345-46.

۷ - ۳ (آل عمران): ۲۶ «بگو ای خدای صاحب مُلک، مُلک بهر که خواهی می دهی و ملک از هر که خواهی

می ستانی، هر که را خواهی عزیز می کنی و هر که را خواهی ذلیل می کنی. همه خوبیها به دست توست که تو بر همه چیز توانایی.» (ترجمه ابوالقاسم پاینده [تهران، ۱۳۳۹]) در باره معنی ملک و دولت و تحول آن بنگرید:

EI² Dawla (F. Rosenthal); R.P. Mottahedeh *Loyalty and Leadership in an early Islamic Society* (Princeton, 1980) 185-90.

۸ - گلستان، حکایت ۱، ۳۸.

۹ - همان‌جا، دیباچه، ۳۵.

۱۰ - بوستان، ۲، حکایت ۱۰، ۲۶۴.

۱۱ - همان‌جا، ۱، حکایت ۱۴، ۲۳۸.

۱۲ - گلستان، حکایت ۳۷، ۶۷.

۱۳ - شاهنامه فردوسی، (مسکو، ۱۹۷۰) جلد ۸، ابیات ۳۹۴۱ - ۳۹۴۴ و ۳۷۹۶ - ۳۷۹۷.

۱۴ - بوستان، ۱، حکایت ۱، ۲۲۲: بیت «شنیدم که جمشید فرخ سرشت/ به سرچشمه ای بر به سنگی نوشت» در

این حکایت شاید اشاره مبهمی به حجاریهای ساسانی در بزم دلک (Barm Delak) در دوازده کیلومتری شرق شیراز است (بنگرید محمدتقی مصطفوی، اقلیم پارس [تهران، ۱۳۴۳] ۷۸) که شاید سعدی آنها را دیده یا وصفش را شنیده است. از سه مجلس حجاری بر صخره کوهستانی کنار چشمه دلک یکی نقش برجسته پادشاه ساسانی، احتمالاً بهرام پنجم، است. مطالعه دقیق سعدی شاید اشارات دیگری به اماکن باستانی فارس و دیگر نقاط را آشکار سازد. ایوان فریدون، کلاه کیخسرو، و اشارات نظیر این حاکی از توجه شاعر به حجاریها و ویرانه‌های باستانی ست چنان که قبل از او نیز ابونواس و متنی و یا خاقانی و نظامی و بعدها حافظ نیز از این مناظر متأثر شده‌اند. این که اتابک فارس و ممدوح سعدی، ابوبکر بن سعد، خود را «وارث ملک سلیمان» می خوانده است شاید بی ارتباط با همجواری با تخت جمشید و تخت سلیمان نباشد. جمشید غالباً در ادبیات عامیانه و نیمه عامیانه در ایران مرادف سلیمان و یکسان با او تلقی می شده است.

۱۵ - همان‌جا، ۱، حکایت ۵، ۲۲۶.

۱۶ - دربارهٔ غرور مایخولیایی جمشید و دوری گزیدن قره ایزدی از او بنگرید به شاهنامه، ۱، ۴۲ - ۴۳ و ۴۹. فردوسی عاقبت فریدون را بعد از کین ایرج و مرگ هر سه پسرانش چنین توصیف می‌کند: «کرانه گزید از بر تاج و گاه/ نهاده بر خود سر هر سه شاه؛ پُر از خون دل و پُر ز گریه دوروی/ چنین تا زمانه سرآمد بر اوی.» (شاهنامه، ۱، ۱۳۳).

۱۷ - «گرم کن که...»: بوستان، ۱، حکایت ۵، ۲۲۶؛ «که فردا به داور بود...»: همان‌جا، ۱، حکایت ۹، ۲۳۲.

۱۸ - گلستان، ۱، حکایت ۳، ۳۸.

۱۹ - بتصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ سوم (تهران، ۱۳۶۱) ۹۶.

۲۰ - سیرالملوک (سیاست نامه) بتصحیح هیوبرت دارک، چاپ سوم (تهران، ۱۳۵۵)، ۸۰.

۲۱ - گلستان، ۱، حکایت ۲، ۳۸.

۲۲ - همان‌جا، ۱، حکایت ۳۷، ۶۷.

۲۳ - بوستان، ۱، حکایت ۹، ۲۳۲. تعابیر سخن گفتن با کاسهٔ سر (ایضاً در بوستان، ۱، حکایت ۱۷، ۲۴۶) و

همچنین غذای کرمان شدن هر دو بی‌شبهت به گفته هاملت در گورستان نیست:

"That skull had a tongue in it, and could sing once; how the kuave jowls it to the ground, as if it were Cain's jaw-bone, that did the first murder! This might be the pate od a politician, which this ass now o'er-offices, one that would circumvent God, might it not?... Or of a courtier, which could say, 'Good morrow sweet lord!... Why, e'en so, and now my lady worms; chapless, and kuocked about the mazard with a sexton's spade. Here's fine revolution, an we had the trick to see't. Did these bones cost no more the breeding but to play at loggats with 'em? mine ache to think on't."

«وقتی این جمجمه هم زبانی با خود داشتی و سراییدن توانستی؛ حسرتا که چگونه آن رند [فلک] بر زمینش کوبید گویی که آروارهٔ قابیل بود، همان که نخستین قتل را مرتکب شد. بود آیا که این کاسهٔ سر، که اکنون این خر [خطاب به گورکن و یا «فلک»؟] چنان بدویبهرمتی می‌کند، تواند که از آن سیاستمداری [صاحب اقتداری] باشد که با خدا هم نیرنگ می‌کرد؟ و یا از آن یکی از اهل درگاه که [به اربابش] چنین توانست گفت: «روز حضرت اجل عالی بخیر!» چرا که نه؟ و حالا نوبت سرکار معظمهٔ کرم است؛ بی‌آرواره و کوفته در مغز با بیل گورکنی. اینک طرفه زیر و زبری ست، و ما به طرفندی آن را دیدیم. آیا این جمجمه دیگر ارزش هیچ نگاهداشتی جز آن که بدان چوگانگی ببازند، نداشت؟ سر من از فکر بدان هم به درد می‌آید.»

The Oxford Shakespeare Complete Works, W.J. Craig ed. (London, 1965), "Hamlet," act V, scene I (901)

وجه مشابهت بین دو قطعه را نباید صرفاً یک توارد دانست. شاید تحقیق بیشتر در ترجمه‌های اولیهٔ بوستان به زبانهای اروپایی در آخر قرن ۱۶ و ابتدای قرن ۱۷ مفتاحی بر این معضل باشد.

۲۴ - بوستان، ۱، حکایت ۱، ۲۲۰.

۲۵ - همان‌جا، ۱، حکایت ۸، ۲۳۰. شاید در مصرع آخر انمکاسی از ایلغار مغولان باشد که هم در آثار سعدی بارها بعنوان خشم خدای از آن یاد شده و مغولان خود نیز، مخصوصاً چنگیز، بر آن اعتقاد بوده‌اند. ویرانی عالم که بخوبی بر سعدی، نظیر هر صاحب بصری در آن عهد روشن بود.

۲۶ - سیرالملوک، ۱۱.

۲۷ - گلستان، ۱، حکایت ۲۸، ۶۲-۶۳.

۲۸ - بوستان، ۱، حکایت ۹، ۲۳۲.

۲۹ - همان‌جا، ۱، حکایت ۸، ۲۳۰.

۳۰ - همان‌جا، ۱، حکایت ۲، ۲۲۳.

- ۳۱- همان‌جا،
 ۳۲- گلستان، ۱، حکایت ۱۳، ۴۸-۴۹.
 ۳۳- همان‌جا، ۱، حکایت ۲۲، ۵۸.
 ۳۴- همان‌جا.
 ۳۵- همان‌جا، ۲، حکایت ۲۸، ۸۵-۸۶.
 ۳۶- همان‌جا، ۱، حکایت ۴۱، ۶۹. ذکر اسکندر در اندرزنامه‌های ایرانی سابقه طولانی دارد. روایت نامه‌نگاری او با ارسطو و مشاوره در امر جهاننداری و حفظ پادشاهی از جمله در نظام‌الملک، سیرالملوک، ۴۲ و در اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی آمده است. لکنه‌و، ۱۳۰۰ قمری، ص ۴۳۸ - ۴۳۹]. شاید این حکایت سعدی نیز گوشه چشمی به همین روایات دارد. نصیحة‌الملوک، محمد غزالی، چاپ چهارم (تهران، ۱۳۶۷)، ۱۲۸ - ۱۲۹، ۱۲۹ - ۱۵۹ - ۱۶۰، ۱۶۶ بعضی از این روایات را آورده است. ایضاً ملاحظه کنید درآمد «پادشاهی اسکندر» در شاهنامه (جلد ۶ و ۷) را که بی ارتباط با مضمون گلستان نیست.
 ۳۷- همان‌جا، ۱، حکایت ۱۰، ۴۷.
 ۳۸- همان‌جا، ۱، حکایت ۱۹، ۵۶. این ابیات را سعدی به زبان انوشیروان عادل در حکایتی در معنی بنیاد تدریجی ظلم آورده است.
 ۳۹- بتصحیح محمد شفیع لاهوری (لاهور، ۱۹۴۷/۱۳۶۷) شماره ۲۲، ۱۱۴، ۱۱۸ - ۱۱۹. برای بحث مشبع درباره نظریه عدالت در نظام سلطنت ایران از جمله بنگرید:
 A.K.S. Lambton "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship," *Studia Islamica* 17 (1962).
 نقل اشعار سعدی در مکاتبات رشیدی در حوالی ۱۳۳۶-۱۳۳۷/۷۲۸-۷۳۷ قریب هفت دهه بعد از تدوین گلستان حاکی از آوازه و «صیت سخن» سعدی است.
 ۴۰- گلستان، ۱، حکایت ۶، ۴۳ - ۴۴.
 ۴۱- سیرالملوک، ۱۵.
 ۴۲- گلستان، ۱، حکایت ۶، ۴۳ - ۴۴.

نقد و بررسی کتاب

محمود فروغی

دولت‌های ایران از سَوم اسفند ۱۲۹۹ تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷

از سید ضیاء‌تأختیار

نوشته مسعود بهنود

در ۴۸ فصل و ۹۷۰ صفحه

چاپ دَوم، تابستان ۱۳۶۸

در مقدمه چاپ دَوم، نویسنده محترم متذکر شده‌اند که کسانی نقد بر این کتاب در نشریات نوشته‌اند ولیکن ایشان تغییری در چاپ دوم نداده و در واقع توجهی بر آن نکرده‌اند. جای آن داشت که من قبل از این که دست به نوشتن ببرم آن نقدها را مطالعه می‌کردم ولیکن چون دستیابی به آنها امکان نداشت به این نوشته پرداختم. متوجه هستم که من چاپ دَوم را آن هم در سال ۱۳۶۹ خوانده‌ام بنابراین در نوشتن این چند صفحه تأخیر زیاد شده است.

کتاب با سلیقه تنظیم شده‌است. در اول هر فصل صورت اسامی نخست وزیر و وزیران و ترمیم‌های کابینه و تاریخ زمامداری ذکر گردیده است. عکسهایی هم مناسب

فصل چاپ شده که نوشته‌ها را زنده‌تر می‌کند.

نویسنده محترم در مقدمه مربوط به چاپ اول در صفحه ۶ مرقوم داشته‌اند:

... باری کتاب حاضر نه کتاب تاریخی مأخذ و مرجع است که رویدادها را یکایک و تمام و کمال ثبت کرده باشد و نه «تاریخ» به معنای دقیق آن... از سید ضیاء تا بختیار تنها گزارشی ست از دوران ۵۷ ساله...

مع‌ذلک این جدولها بدرستی به کار مأخذ و مرجع می‌خورد بخصوص اگر تاریخ ترمیم دولتها معین و در نوشتن نامها دقت بیشتری می‌شد. مثلاً در جدول شماره یک تحت عنوان دولت سید ضیا اگر در ردیف خارجه که منظور وزیر امور خارجه است به لقب معزالذوله اکتفا نمی‌شد و تقی نبوی هم اضافه می‌شد برای آیندگان سودمندتر می‌بود. در ردیف داخله (وزارت داخله)، نخست وزیر نوشته شده یعنی نخست وزیر متصدی وزارت داخله نیز بوده است و حال آن که میرزا حسین خان دادگر (عدل‌الملک) کفیل وزارت داخله بوده است. در جدول شماره ده، وزیرپست و تلگراف، قاصم صوراسرافیل است نه اسمعیل. از جدول شماره ۱۲ بر می‌آید که علی سهیلی در دولت محمود جم دوبار وزیر امور خارجه بوده است و همچنین علی اصغر حکمت دوبار وزیر معارف. این هردو اشتباه است. در جدول شماره ۲۷ در دولت ساعد بعد از علی اصغر حکمت، دکتر علی اکبر سیاسی به وزارت امور خارجه منصوب شد که از قلم افتاده است. در جدول شماره ۲۹ در دولت رزم آرا، ابتدا محمود صلاحی کفیل وزارت امور خارجه بود بعد محسن رئیس به وزارت منصوب شد. در جدول شماره ۳۸ در دولت علی امینی جهانگیر آموزگار وزیر دارایی شد که این هم از قلم افتاده است. در بعضی جدولها وزیران مشاور نیامده‌اند. در بعضی، نام وزارتخانه‌ها اشتباه نوشته شده است.



از آنچه در صفحه ۷ مقدمه نوشته‌اند، بر می‌آید که به اسناد و منابع دست داشته و مراجعه کرده‌اند و علاوه بر این با اشخاصی چند نیز مصاحبه داشته‌اند. پس حق این بود با تحمّل این همه زحمت کتاب بصورتی در می‌آمد که می‌شد از آن بطور مأخذ و مرجع استفاده کرد. نام جمعی شاهدان «بالنسیه عادل» را برده‌اند که همه در گذشته‌اند و از آن جمله صدیق اعلم پیش از همه و کمی قبل از انقلاب به رحمت ایزدی پیوست. آیا در آن روزهای سخت امکان مصاحبه با ایشان بوده است؟ ای کاش حفظ امانت در گفته آنان می‌شد و ذکر می‌کردند که هر شاهد در چه قسمت اظهار نظر کرده و یا چه مطلبی گفته است.

بطور نمونه یادآور می‌شوم که ساموئل الیوت مورینسن (Samuel Eliot Morison) در مقدمه کتاب «تاریخ مردم امریکا»^۱ می‌نویسد چون این کتاب را برای این نوشته است که همه مردم آن را بخوانند از ذکر مأخذها خودداری می‌کند، و بعد نام بیش از شصت نفر را می‌برد که با آنان مصاحبه کرده است و در مقابل هر موضوع یا عنوان نام آن اشخاصی را برده که در آن قسمت با آنان شفاهی بحث داشته است. موضوعهایی مانند هوایمیایی، کانادا، اقتصاد، امریکای جنوبی و مرکزی، پزشکی، موسیقی و هنرهای زیبا و... به این ترتیب این کتاب برای عموم خسته کننده نیست و در عین حال احترام و امانت گفتار صاحب نظران اهل اطلاع حفظ شده است.

در این زمانه که گذشته از کتابهای تاریخ، نویسندگان داستانهای تاریخی نیز پس از تحقیقهای زیاد دست به نوشتن می‌زنند از این کتاب «گزارشی» که بدیهی ست مقام برجسته‌ای دارد نمی‌توان سرسری گذشت. در بسیاری از موارد در درستی مطالب آن تردید هست. برای نمونه بعضی از آنها در زیر نوشته می‌شود:

در صفحه ۳۲ آمده است:

برای تأمین منابع تازه درآمد، قوام بعنوان نخستین سیاستمدار ایرانی که ابر قدرت آینده جهان را شناخت چشم به امریکا و سرمایه‌داری حریص و بظاهری خطر آن کشور داشت.

قوام ظاهراً دنباله‌رو دیگرانی بوده که چشم به امریکا داشتند. در ۲۵ نوامبر ۱۸۵۴ میلادی وزیر مختار امریکا در استانبول به وزیر خارجه امریکا می‌نویسد کاردار ایران در استانبول به وزیر مختار امریکا اطلاع می‌دهد که ایران خواهان خرید کشتی جنگی از امریکا و تأمین خدمات افراد نیروی دریایی آن کشور است. ظاهراً نتیجه به دست نمی‌آید.

از زمان وزیر مختاری پرات (E. Spencer Pratt) در ایران (۱۸۸۶-۱۸۹۱) خواست پادشاه ایران این بود که منابع طبیعی ایران باید توسط امریکا توسعه و پیشرفت بیابد نه توسط روس و انگلیس^۲ ولیکن هیچ‌گاه جواب مساعد از مقامات مسؤل امریکایی دریافت نشد.

مهدیقلی هدایت (مخبرالسلطنه) در کتاب خاطرات و خطرات، در صفحه ۱۰۴ زیر عنوان «توسل به امریکا» می‌نویسد:

شرحی ست که اسپنسر بریت (باید همان پرات باشد) وزیر مقیم امریکا به پدرم نوشته... از وقتی که جناب عالی حسب‌الفرمایش اعلیحضرت شاهنشاه مرا

سرافراز فرمودند و با من از بابت ترقی داخله ایران گفتگو نمودند که به چه قاعده می‌توان بواسطه سرمایه و مهندسیین امریکا وسایل ترقی ایران را فراهم کرد از اعتماد فوق‌العاده اعلیحضرت شاهنشاهی و جناب عالی به من و هموطنان من تشکر دارم... رأی من این است که دولت ایران چند نفر مهندس قابل از امریکا بخواهد که در ایران گردش کنند و معادن را بازدید نمایند... همان قدر که توجه به معادن ایران لازم است توجه به امر فلاحت هم ضرورت دارد....

تاریخ این نامه معلوم نیست. از این مذاکره و مکاتبه نیز نتیجه‌ای به دست نیامده است. استخدام مورگان شوستر (Morgan Shuster) و همکاران او مورد دیگری است. ورود او به ایران در تاریخ ۱۲ مه ۱۹۱۱ و عزیمت وی در ۱۱ ژانویه میلادی بوده است.

در صفحه ۳۸، در کنار عکس احمد شاه نوشته شده است:

عکس از احمد شاه در نیس هنگام عبور از خیابان طرفداران رضاشاه با توجه به لباس اروپایی احمد شاه و زن بی حجاب عابر با عوام فریبی در جهت تحریک افکار عمومی علیه قاجار از این عکس استفاده کردند.

معلوم نیست چگونه تشخیص شده که این زن بی حجاب عابر بوده است. آیا با توجه به صنعت عکاسی در آن زمان می‌شد مانند امروز بسرعت از عابران عکس برداشت؟ احمد شاه مانند هر بشری محاسن و معایب داشت. کتاب سیمای احمد شاه بقلم محمد جواد شیخ الاسلامی قدم بزرگی است در راه شناساندن این پادشاه.

در صفحه‌های ۵۰ و ۵۴ و بعضی از صفحه‌های بعدی صحبت از ارتباط فروغی و سفارت انگلیس و اشاره‌های وزیر مختار است. و یا فروغی و سردار سپه پشت پرده مستوفی را تشویق به پایداری می‌کردند. خبر این اقدامات که همه پشت پرده بوده چگونه به دست مؤلف محترم کتاب رسیده است؟ حق این بود در چنین موارد مهم خوانندگان را از منبع اطلاعات خود آگاه می‌ساختند.

در صفحه ۶۱ در باره گرفتاری قوام السلطنه به اتهام سوء قصد به سردار سپه در سال ۱۳۰۲ شمسی، ای کاش چگونگی امر مفصلتر و با ذکر اشخاصی که درگیر بودند توضیح می‌شد.

در صفحه ۶۲ گفته مشیرالدوله به احمد شاه در جلسه خصوصی در میان علامت نقل قول آمده است:

«بود و نبود من عملاً اثری ندارد. او [سردار سپه] هر کار که می‌خواهد می‌کند. فقط وقتی او امری دارد به هیأت دولت می‌آید».

معلوم نیست شرح این جلسه خصوصی را چه کسی خبر شده و نقل کرده است. همین طور در بسیاری از موارد گفته‌های دیگران در میان علامت نقل آمده است و روشن نیست مأخذ چیست. یا بسیاری از مطالب مربوط به مذاکره در جلسه‌هایی با حضور دویا سه نفر نقل شده است که بکلی عاری از حقیقت بنظر می‌آید و بیشتر به تخیل و تصور می‌ماند. در صفحه ۸۳ مذاکره بین سردار سپه و سلیمان میرزا بدین شرح آمده است:

«شاهزاده، همه چیز تمام شد و گذشت! اگر دیگر بار از آنچه در این زیرزمین گذشته است، سخنی بر زبان جاری شد، باور کن کاری می‌کنم که همین آجرها برایت گریه کنند.» پیش از آن سلیمان میرزا جسارت کرده، گفته بود: «ما باید از این آجرها شرم کنیم. در همین زیر زمین تعهد سپردیم و سوگند خوردیم...»

در صفحه ۷۲ و ۷۳ موضوع شیخ خزعل و خوزستان را شرح می‌دهند. در نقل و وصف وقایع صحت و انصاف رعایت نشده است. می‌دانیم که سردار سپه در تاریخ ۲۰ آبان ۱۳۰۳ عازم خوزستان می‌شود. در ۲۸ آبان ماه شیخ خزعل طی تلگرافی اظهارپشیمانی و از سردار سپه تقاضای عفو می‌کند. در ۲۰ آذرماه پس از برقراری امنیت در خوزستان سردار سپه به عتبات عالیات مشرف می‌شود و بعد به تهران عزیمت می‌کند. در کتاب آمده است که در این مدت کوتاه سرپرسی لورن وزیر مختار انگلیس به لندن احضار شده و بعد به بصره رفته و به ایران آمده و در پاریس با احمد شاه مذاکره کرده است. با توجه به وسایل مسافرت در آن زمان این نحو دیپلماسی که امروزه رسم شده است به نظر خیلی بعید می‌رسد.

در صفحه ۷۵ نوشته شده که وقتی در مجلس رأی به انقراض قاجار می‌دادند بیرون مجلس گروهی از زنان گریه و زاری می‌کردند بیشتر این زنان باقی مانده حرم ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه بودند و چند تنی نیز زنان تحصیل کرده مخالف با دیکتاتوری. جا داشت این زنان تحصیل کرده در آن روز را معرفی می‌کردند.

در صفحه ۸۱ می‌نویسند:

اما ذکاءالملک ادیب و دانشمند از ده سال پیش [پیش از ۱۳۰۴] و پس از گذراندن دوره‌ای زیر نظر ناصرالملک آماده قبول خدمات اساسی و پستهای بزرگ شده بود. او پس از خدماتی که در قرارداد ۱۹۰۷ و ۱۹۱۹ به سیاست پیر استعمارگر زمان کرده بود زمستان ۱۲۹۹ همراه با نصرت الدوله که وعده پادشاهی از لندن گرفته بود با رولزرویس فرزند فرمانفرما راهی تهران شد....

در حالی که در تاریخ مختصر احزاب سیاسی^۳ نوشته شده است:

بامداد یکم اسفند ۱۲۹۹ شادروان سپهدار امان‌الله میرزا جهانبانی که در آن هنگام سرهنگ بود با چند اتومبیل سواری و چند نفر از گماشتگان نصرت‌الدوله که از اروپا برمی‌گشتند به شاه‌آباد رسیدند و کودتا کنندگان اتومبیل را گرفتند.

مسافرت زمستان ۱۲۹۹ را در موقع دیگر بتفصیل خواهم نوشت. دوره گذراندن فروغی زیر نظر ناصرالملک بکلی عاری از حقیقت است و معلوم نیست از کجا و چگونه ساخته شده است. فروغی قبل از نایب‌السلطنه شدن ناصرالملک نماینده رئیس مجلس شورای ملی بود. خدمات در قرارداد ۱۹۰۷ و ۱۹۱۹ نیز ساختگی است. او در ۱۹۰۷ استاد و بعد رئیس مدرسه سیاسی بود. در ۱۹۱۹ وثوق‌الدوله نخست وزیر وقت فروغی و مشاور الممالک انصاری و حسن‌علا را به کنفرانس ورسای در پاریس فرستاد تا از تهران به دور باشند. این نوع غرض‌ورزیها و اتهامها نسبت به گذشتگان از تاریخ‌نویسی یا «گزارش» یا «روایت تاریخی» و انصاف به دور است.

در صفحه ۱۲۰ داستان درآمد ایران از نفت و نحوه خرج کردن آن صحیح نیست. از جمله آن جا که نوشته شده انتقال ۸ میلیون لیره به حساب شخصی رضا شاه قطعی است. معلوم نیست از روی چه مدرک قطعی است. موقعی که من در لندن دبیر اول سفارت بودم، سید حسن تقی‌زاده سفیر در اواخر سال ۱۳۲۵ یا اوایل ۱۳۲۶ شمسی دستور داد به بانکهای انگلیس نامه بنویسم و موجودی حساب رضاشاه را بخواهم. نامه را نوشتم و پس از چندی جوابها یکی یکی از بانکها رسید و همه نوشته بودند رضا شاه حساب در آن بانک ندارد. از بقیه کشورها خبر ندارم.

در صفحه ۱۶۰ عکس رضاشاه مربوط به پایان پادشاهی نیست ولیکن برای منظور نویسنده محترم که همه جا تحقیر و تخطئه و خوار کردن رضاشاه است خوب انتخاب شده.

در صفحه ۳۳۰ می‌نویسند: او (آیت‌الله کاشانی) یکی از مؤثرترین افراد در رساندن مصدق به نخست‌وزیری بود. به عقیده من مصدق پس از شهریور ماه ۱۳۲۰ هر موقع می‌خواست می‌توانست نخست‌وزیر بشود منتها در ۱۳ اردیبهشت ۱۳۳۰ موقع را مناسب تشخیص داد. در توضیح این گفته گذشته را یادآور می‌شوم:

از اواخر قرن نوزدهم میلادی جنبشهای استقلال‌طلبی و آزادیخواهی در آسیا و آفریقا جان گرفت. در ایران نیز حرکت‌هایی که حکایت از علاقه به رهایی از نفوذ بیگانگان بود

پیش می‌آمد که عاقبت به انقلاب مشروطیت انجامید. اما مداخله دولتهای خارجی بخصوص روس و انگلیس در امور ایران از میان نرفت. پس از انقلاب در روسیه و پایان جنگ جهانی اول امیدواری بیشتر شد منتها کشورهای فاتح اروپایی با کنار کشیدن امریکا یگه تاز شدند و صاحب قدرت بسیار، و به خواست کشورهای کوچک و ملتهای ضعیف اعتنا نمی‌کردند با وجود این مردم ستمدیده از میدان مبارزه بیرون نرفتند و به پیکار در راه آزادی ادامه دادند تا سرانجام پس از پایان جنگ جهانی دوم در سالهای میان ۱۹۴۵ و ۱۹۶۰ میلادی در حدود ۴۰ کشور با جمعیت نزدیک به ۸۰۰ میلیون به استقلال رسیدند و این روال ادامه داشت و در واقع دوران نوینی در تاریخ جهان آغاز شد.

ژان ژاک سروان شریبر به نقل از هیکل روزنامه نگار معروف مصری می‌نویسد:

انقلاب مصدق در ۱۹۵۱ در ایران در قالب نهضتهای بزرگ آزادی ملی است که از همان فردای جنگ جهانی، کشورهای جهان سوم را فرا گرفتند. انقلابهای ملی (ناسیونالیستی) و استعمارزدایی در همه جا در این مناطق در سالهای ۵۰ و ۶۰ شاخص بودند. نهضتهایی را که سوکارنودر اندونزی به راه انداخته بود و گاندی و نهرو در هند و جناح در پاکستان و مصدق در ایران و ناصر در مصر و نکرومه در غنا و بن بلا و بومدین در الجزیره همه مبین آن انقلاب ملی بودند و اینها نهضت واحدی بشمار می‌رفتند.

دکتر محمد مصدق بدرستی تشخیص داده بود که زمان برای رسیدن به آرزوی کهن و رهایی وطن از نفوذ بیگانگان مساعد است و باز بدرستی تشخیص داده بود که این کار باید با ملی شدن صنعت نفت و قطع ایادی شرکت انگلیسی و حکومت انگلیس به ثمر برسد، از این رو نخست وزیر را در آن زمان معین پذیرفت و به عقیده من این بزرگترین تصمیم سیاسی دکتر مصدق بود و در حقیقت با این اقدام رهبر استقلال طلبان کشورهای شد که بعدها جهان سوم نامیده شدند و در راه برگشتن از امریکا به قاهره رفت و ظاهراً در آنجا پایه سیاستی گذاشته شد که بعدها «غیر متعهد» نامیده شد. ایران از گمنامی بیرون آمد و در دنیا صاحب مقامی ممتاز گردید بدون این که این شهرت آمیخته به شرمساری باشد یا در محافل بین المللی سرشکستگی به بار آورد و یا ایران دچار اتهام نقض قوانین و مقررات بین المللی شود. در شورای امنیت سازمان ملل متحد و دیوان دادگستری بین المللی سر بلند گردید.

چه شد که یکباره این کاخ رفیع فرو ریخت؟ وظیفه تاریخ نویسان میرز و بی غرض صالح است که با بیطرفی و حقیقت جویی اسناد و مدارک را بررسی کنند و سهم مردم

ایران و سازمانهای سیاسی و مسئولان و همراهان اولی و کشورهای بزرگ غرب و شرق را در این واژگونی معلوم سازند.

جای تأسف است که مثلاً در کنفرانس باندونگ در سال ۱۹۵۵ میلادی هیأت نمایندگی ایران سهم بسزایی نداشت در صورتی که اکثریت خودی‌ها و بیگانه‌ها اذعان داشته و دارند که دکتر مصدق در آن انجمن بصورت رهبر بزرگ کشورهای جهان سوم و کشورهای غیر متعهد (نه فقط آسیا و آفریقا) می‌توانست بدرخشد و ایران را سرفرازتر کند. در سالهای ۱۹۵۱ و ۱۹۵۲ و ۱۹۵۳ میلادی که ایران با قدرت بزرگ آن زمان در راه استقلال کامل اقتصادی و سیاسی بی‌باکانه مبارزه می‌کرد جمعی از رهبران کشورهای جهان سوم نامیده شدند در پشتیبانی از ایران دو دل بودند بعداً بیشتر آنان به آن راه راست و روشن افتادند و در تاریخ برای خود و کشورشان نام بزرگ بجا گذاشتند.

در زیر نویس صفحه ۴۴۹ مطلب مربوط به خیبرخان و مقاله‌های مربوط به او بدین شرح آمده است:

خیبرخان یک قهرمان هاکمی پاکستانی که خود را در دل شاه جا کرده، همبازی او و محرم اسرارش شده و مدتی در رأس باشگاه شاهنشاهی مأمور نقل و انتقال میلیونها دلار از سازمان برنامه به حساب شاه بود، بعداً با افشای لیست این دزدیها، با ارائه فتوکپی چکها و حسابهای سری افراد دربار در بانکهای سویس افتتاح بزرگی برای شاه و دربار ایجاد کرد که در مطبوعات اروپا و امریکا منعکس شد. شاه، کسی را برای گشتن او اجیر کرد. این نقشه نیز برملا شد، و بر فضاحتها افزود.

توضیح آن که خیبرخان پاکستانی نبود بلکه ایرانی بود و علاوه بر مقاله‌هایی که وی در روزنامه‌های امریکا درباره پولهای دربار و هزینه‌های آن چاپ کرده بود، به دادگاه نیویورک از والا حضرت محمود رضا و والا حضرت فاطمه شکایت برده بود مبنی بر طلبی که از آنان داشته و چک بی محلی که به او داده بوده‌اند. در دادگاه نیویورک خیبرخان محکوم و کذب تمام ادعاهای او ثابت گردید.

در صفحه ۶۷۵ نوشته شده: «... کیسینجر یهودی نابغه و دیوانه...» به گمان من تنها در این کتاب، این مرد «دیوانه» خوانده شده است.

تا این جا نیت من این بود که نمونه‌ای از اشتباهات کتاب را متذکر بشوم نه این که بگویم منحصرأ موارد ذکر شده نادرست هستند. بطور خلاصه هر چه کتاب را می‌خوانید و به پیش می‌روید بیشتر متوجه می‌شوید که در هر صفحه کمی از حقایق در کنار بسیاری

از مطالب نادرست و تخیلی و افسانه‌ای آمده است و جدا کردن صحیح از غلط و نوشتن آنها کاری است که نتیجه اش کتابی می‌شود به قطری در حدود همین کتاب. با آن که در صفحه ۲ مقدمه کتاب نوشته‌اند:

ثبست وقایع هر دوران پس از زمان وقوع آن کمتر فایده‌ای که دارد این است که مانع می‌شود تا تاریخ بر ساخته خود کامگان به دلخواه آنان بر صفحه روزگار ثبت شود اما این روند، ایرادهایی هم دارد. بزرگترین ایراد «تاریخ نویسی پس از زمان وقوع» در احتمال افتادن تاریخ نویسی به دام سازش با «افکار عمومی» یا «حکومت جدید» است. در شور و شوق و تب و تابهای روزهای نخست آزادی گوشی برای شنیدن واقعیتها و تحلیل منطقی گذشته‌ها وجود ندارد. پس از فرونشستن تب و تابهای اولیه نیز معمولاً ذکر مصیبت‌های گذشته و گفتن از «حاکم معزول» به معنی توجیه «حاکم موجود» است.

در بخش اول نویسنده مجبور به سازش با «افکار عمومی» می‌شود که تشنه شنیدن هرچه بیشتر مفاسد رژیم ساقط شده است. در بخش دوم سازش با حکومت، اتهامی است که به نویسنده نسبت داده می‌شود.

جای تأسف است که نویسنده محترم شاید ناخودآگاه گرفتار همین دو بخش شده و در تاس لفرزنده افتاده‌اند. اصولاً بنظر می‌رسد تا وقتی که کسانی کم و بیش همسن من حیات دارند که رضاشاه و محمد رضاشاه و مستوفی الممالک و مشیرالدوله و مؤتمن الملک و مخبرالسلطنه و قوام السلطنه و مصدق السلطنه و... را دیده‌اند و با آنان صحبت کرده‌اند مشکل است تاریخی از مشروطه به این طرف بدون باورهای شخصی و با بی نظری نوشته شود. و اما این که در صفحه ۶ مقدمه می‌نویسند:

کوتاه سخن، این کتاب «روایت تاریخ» است نه متن تاریخی.

معنی روایت در لغتنامه علامه دهخدا و فرهنگ استاد معین بجز در اصطلاح دین، این طور آمده است: نقل سخن یا خبر از کسی. نقل کردن سخن. واگویی کردن سخن کسی را. داستان و قصه و نقل. حکایت.

از این رو کتاب مورد نقد شاید روایت تاریخ هم نباشد بلکه نظریات شخصی مؤلف محترم است درباره خاندان پهلوی و نخست وزیران و وزیران و بعضی از مردان سیاسی ایران و دست اندرکاران از زمان سیدضیاء تا بختیار و ذکر اخبار و حوادث و وقایع آن دوران بنا بر تصور و میل نویسنده محترم.

آذرماه ۱۳۶۹ خورشیدی

کارمند بازنشسته وزارت امور خارجه ایران

زیرنویس‌ها:

- ۱ - *The Oxford History of American People*, Oxford University Press. New York.
- ۲ - *United States - Persian Diplomatic Relations 1883 - 1921*,
Abraham Yesselson, Rutgers University Press 1956, pp. 20, 21.
- ۳ - همان کتاب، صفحه ۳۳.
- ۴ - Jean Jacques Servan - Schreiber, *Le Defi Mondial*, Fayard 1980, p 48.

پال اسپراکمن

Savushun: A Novel About Modern Iran
translated by M. R. Ghanoonparvar
Washington, D.C.: Mage Publishers, 1990.
387 p.

سووشون، نوشته سیمین دانشور
ترجمه م. ر. قانون‌پرور
واشنگتن دی. سی.، انتشارات میج
۳۸۷ صفحه

این ترجمه که صفحه‌روی جلد آن با نقاشی ناهید حقیقت آراسته و متن آن با حروف چاپ حرفساز نامی ایتالیایی، جیامبیتستا بُدونی، حروفچینی شده است، ترجمه‌ای است روان و خوب و درست. مترجم، کارگردانیدن مفاهیم و مضامین اصل را به زبان انگلیسی بخوبی انجام داده است در حالی که کار ترجمه سووشون زیاد آسان بنظر نمی‌آید چرا که بسیاری از صحنه‌های رمان، جهات مختلف زندگی و فرهنگ ایرانیان مقیم شیراز و اطراف آن را در زمان جنگ جهانی دوم بتفصیل نشان می‌دهد. این صحنه‌ها بخاطر اصطلاحات و نظامهای فرهنگی خاص آنها در قالبهای زبانی و فرهنگی انگلیسی زبانان بسادگی نمی‌گنجد.

سووشون تا اندازه‌ای رمانی است ایران‌گرد و انسان‌شناس پسند. به راهنمایی آن آدم می‌تواند دیدنیهای زندگی مردم (مخصوصاً زنان) کشور را از نزدیک ببینند و شنیدنیهای گپ خصوصی آنها را استراق سمع کند بدون این که دردسرهای و مخارج سیر و سیاحت واقعی را تحمل کند. در فصل ۱۲ کتاب، خواننده فهرست مفصلی از «آرمه‌های» (ویارهای) زن حامله را می‌خواند که هر هوسی در آن جمع است از «تباشیر هندی» و «شکمبه گوسفند» تا «شربت تمر هندی». مطالعه فصل ۱۴ رمان به خواننده این فرصت را می‌دهد که آیین حمام رفتن را با تمام مخلفات آن یاد بگیرد. صفحات سووشون تا بدان حد

رنگ محلی به خود گرفته است که عنوان فرعی subtitle ترجمه A Novel About Modern Iran یعنی زمانی درباره ایران معاصر است و نه A Modern Iranian Novel یعنی رمان معاصر ایرانی. و همچنین ناشر ترجمه برای این که اعتماد خواننده را به این که رمان، سَنَد فرهنگی و تاریخی قابل اطمینانی ست جلب کند، نقشه ایران معاصر را نیز روی پشت جلد کتاب پهن کرده است.

بنابراین مترجم سووشون با این مسأله روبروست که آیا این کتاب بیشتر رمان است یا منوگرافی انسان شناختی؟ به عبارت دیگر، کتاب تا چه اندازه دارای ارزش ادبی ست؟ چنان که روشن می شود جواب این پرسش روی طرز ترجمه تأثیر می گذارد.

در مورد ارزش ادبی سووشون اتفاق نظر نیست. فرزانه میلانی می نویسد: «وقتی توفیق سووشون امری مسجّل شد و بسیاری از نقّادان چاره‌ای جز پذیرفتن ارزش ادبی آن نداشتند باز به شیوه همیشگی جای پای مردی در آن یافته شد که این بار آل احمد بود.»^۱ پس برای بسیاری از نقّادان اعتبار ادبی سووشون به کیفیت استقبال آن بستگی دارد. اما نقّاد دیگری همان توفیق و استقبال غیر عادی کتاب را نشانه عدم ارزش ادبی آن می داند. به نظر فرشته داوران، سووشون مورد پسند کسانی ست «که در وضوح حقیقت شک نمی کنند، در واقع همان کسانی هستند که عقاید عاریتی را باسانی می پذیرند و بعد برای اعلام وفاداری بر حقیقت و عقایدی که بدون تفکر پذیرفته شده، هدفی جز تأکید بر این عقاید عاریتی نمی یابند...»^۲ مترجم نیز در مورد ارزش ادبی سووشون مشکوک بوده و در کتاب «پیام آوران انهدام»، خود را در میان آن دسته از نقّادانی وارد کرده است که مردی را در پس پذیرش چشمگیر و چاپهای مکرر آن یافته اند:

The large readership of *Suvashun* (کذا) was undoubtedly due in part to the reputation of Daneshvar as a "committed" author — at least by association, since she was married to Jalal Al-e Ahmad — ...^۳

پس به نظر مترجم، خوانندگان متعدد سووشون «تعهد» سیاسی و اجتماعی همسری مرحوم نویسنده آن را گیراتریافته اند تا «ظرافت و نثر یکدست و شیرین»^۴ کتاب را. مسأله دیگری که ارزش ادبی سووشون را مورد شیک نقّادان قرار داده است این مطلب است که شخصیت‌های کتاب تا چه حد بی گوشت و خون و جان هستند. البته در این مورد نظرهای گوناگون وجود دارد. در این که برخی از افراد سووشون باسماه‌ای و یک بُعدی هستند شکی نیست. یکی از آنها آقای فتوحی، بقول خانم میلانی، «نمونه بازر» کسانی است که موج ایدئولوژی آنها را «به عرقاب سیاست زدگی» برده است.^۵ درباره طرز ترسیم بقیه شخصیت‌های کتاب و شخصیت‌های آثار خانم دانشور بطور کلی خانم میلانی

این عقیده را دارد:

... بیشتر قهرمانها و حتی ضد قهرمانهایش مقوایی و یک بُعدی نیستند. گوشت

و پوست دارند و دررگهایشان خون در جریان است.^۶

از طرف دیگر، فرشتهٔ داوران در بین همهٔ افراد سووشون فقط یک فرد را با اسمه ای نمی داند — یعنی «زری» همسر «یوسف» که «تعریف شخصیت چند بُعدی تا حدی بر او صادق است و برخلاف شخصیت‌های یک بُعدی دیگران مشکلی درونی دارد.»^۷ داوران شخصیت زری را این قدر اهمیت می گذارد که بر اساس شیوهٔ ترسیم آن در سووشون تمام ارزش ادبی رمان را داوری می کند:

در واقع اگر بخاطر زری نبود با وجود تمام تسلط خانم دانشور به زبان و فضا سازی و صحنه پردازی و قصه گویی، رمان سووشون به سطح رمانهای تنزل می کرد که با حجم بسیار و تیراژ فراوان و معنای اندک، کمترین ضرر شان بدآموزی به دسته ای از خوانندگان و اتلاف وقت دسته دیگری از ایشان است.^۸ علاوه بر این حمید دباشی رساله ای بیست و سه فصلی با پیشگفتار و خاتمه ای جداگانه نوشته است^۹ که مرکزیت و چند بُعدی بودن شخصیت زری را در سووشون مورد تأیید قرار می دهد. در خلال جستجوی استادانهٔ دباشی، زری «عروسکی هزار باره به ریسمانهایی به چنگ یوسف» (۷۱) [و گاهی هم عروسکی دستی بر سر پنجهٔ او (۱۰۱)]! «طاقی بر سر یوسف، قابی بر اندام او، هاله ای بر چهره اش، فرشی تحت اقدامش، پرده ای در پشت سرش، شالی بر گردنش» (۷۴)؛ «سنگ صبور یوسف» (۸۲)؛ «مترسکی عجیب» (۸۳)؛ «فرشی که بر زمینهٔ آن یوسف قد علم کرده» و «یوسف مؤنث» (۸۵)؛ و «نقشی در میان نقوش، بویی در میان بوها، تمثیلی اثیری بر تصویری کهنه» (۹۴) نامیده می شود.

حالا این پرسش مطرح می شود که مترجم این رمان دربارهٔ ایران معاصر که گاهی جاذبهٔ توریستی آن بر ارزش ادبی اش می چربد با چه وسائل، مفاهیم و مضامین اصل کتاب را از قالبهای مانوس ایرانی آنها به قالبهای بیگانه انتقال داده است؟ نخست، ترجمهٔ یک واژه نامه و مقداری یادداشت (Glossary and Notes) که در نه صفحه نامها و اصطلاحات فرهنگی و تاریخی کتاب را شرح می دهد. تقریباً همهٔ این تعلیقات بجا و آموزنده است اما مقصود یکی از آنها ظاهراً چیزی جز ازدیاد جاذبهٔ ایران شناختی ترجمه نیست. کلمهٔ «پازهر» که تنها یک بار در سووشون در این جمله «عزت الله لبخندی زد و دستی به موهایش که به خوشرنگی پازهر بود کشید» (۱۵۹)، به کار رفته است، با

تفصیلی دامپزشک وارانہ توضیح می شود: ۱۰

bezoar: any of various concretions found in the alimentary canal of certain ruminants; formerly believed to possess magic powers and used in the orient as a medicine or a pigment. (380)

برای پی بردن به مقصود نویسنده، خواننده به این همه تفصیلات نیازی ندارد. در اصل فقط سیاهی شفافِ پازهر منظور است در حالی که در نوت‌های ترجمه، واژه، رنگارنگی ایرانگردپسندی به خود می‌گیرد.

گاهی مطالعه ترجمه، خواننده را به این نتیجه می‌رساند که تمام توضیحات فرهنگی در واژه نامه و پانویس‌های آن، علی‌رغم حجم نسبتاً بسیارش، نگنجیده است و نوتی یا شرحی از حواشی گریخته و داخل متن شده است. یک مثال: «توسر خودش زده و آمده تو حیاط و گل باغچه بسر کرده...» (۱۴۹) به این دو جمله در ترجمه مبدل می‌گردد:

She had begun to hit herself on the head and come out to the courtyard, and, in a gesture of mourning, put dirt from the garden on her head... (195).

که in a gesture of mourning: بعنوان توضیحی به اصل افزوده شده است. در این مثال پاورقی از پای ورق برمی‌خیزد و پیاده به سر آن می‌رود. نمونه دیگری از پاورقی‌های سرگردان:

«به حوضخانه آمد که زری داشت برای روزهای تابستان آماده می‌کرد» (۹۶)

He entered the *howzkhaneh*, the basement room which had a little goldfish pool inside. Zari was cleaning it for the summer days. (129)

با وجود این که واژه «حوضخانه» بطور مفصل در تعلیقات تعریف شده است، مترجم افزودن توضیح کوتاه *which had a goldfish pool inside* را لازم دانسته است.

معلوم است که مترجم بسیار کوشیده است که این رمان ایران معاصر را با پشت کار تحسین آمیزی به انگلیسی برگرداند و روشن سازد. در واقع تا آنجایی که نگارنده می‌داند تنها دو امر فرهنگی - زبانی مهم بدون توضیح کافی مانده است و این دو امر به شخصیت چند بعدی شیخ صنعان مربوط است. در تک‌گویی «عمه خانم» (فصل ششم، سووشون) می‌خوانیم:

... مرد رندی که آخرش هم نفهمیدیم کی بود سفارش یک عالمه پرده

قلمکار به اصفهان داده بود، با نقش شیخ صنعان وزیر نقش نوشته شده بود:

«شیخ صنعان با مریدش می‌رود شهر فرنگ.» یک پیرمرد انگشت به دهان

شیخ صنعان بود که عمامه و عبا وردا داشت عین حاج آقایم.» (ص ۷۵)

که این‌طور ترجمه می‌شود:

A cunning man whose identity we never discovered had ordered a bundle of hand-printed cloth from Esfahan, depicting Sheykh San'an. They were inscribed with "Sheykh San'an goes to Europe." Sheykh San'an was depicted as an old man with his finger in the corner of his mouth who wore an *aba* and turban just like my father. (101)

در پایان نویسیهای کتاب، شیخ صنعان بصورت تحقیقات ایران‌شناس وارانہ معرفی می‌گردد:

a well-known character from *Manteq al-Teyr*, or "The Conference of Birds," by one of the greatest Persian mystical poets and thinkers of the 12th-13th centuries, Attar. Sheykh San'an was a prominent, pious man with hundreds of followers. After traveling to Rome, he fell in love with a Christian girl and consented to pray in a Christian temple and became a swineherd to prove his love for her. (385)

در ترجمه این بخش کتاب و در شرح آن دو نکته خفته است. اولاً باید گفت حق با حاشیه نویس است: طبق داستان منطق الطیر، شیخ صنعان به «روم» رفته بود. اما کدام روم؟ رم پایتخت ایتالیا یا روم بیزانس؟ شیخ صنعان ترجمه به اروپا می‌رود و اتفاقاً بدون مریدش. شیخ صنعان سوشون شهر فرنگ را زیارت می‌کند که نه رم است و نه در روم. این همان شهر فرنگ است که تصاویر متحرک آن بعنوان سینمای ابتدائی کشور، توجه عوام را از مقدسات به خود جلب نموده است (به نقل قول ایران‌شناسان). نکته دیگر، ترجمه تحت اللفظی «انگشت به دهان» است: ^{۱۱}with his finger in the corner of his mouth که مفهوم اصل را نمی‌رساند و به یک توضیح کوتاه مثل *in astonishment* (یعنی بعنوان نشانه تعجب) نیاز دارد.

بعنوان حُسن ختام این نکته را اضافه می‌کنم که ترجمه نه فقط رنگ محلی سوشون را با همه رنگهای متنوع آن به صفحه می‌آورد بلکه بوهای کتاب را نیز به مشام خواننده می‌رساند. در فصل یازده سوشون، یوسف و برادرش «خان کا کا» به گفتگوی برادرانه می‌پردازند. خان کا کا احساس حقارت خود را در مقابل برادر دانشگاه خارجی رفته اش اظهار می‌کند و اسم دانشگاه را عوضی می‌گوید: «گفتم باباجان، انخوی که برگ چفندر نیست. دکتر در اقتصاد فلاحت از دانشگاه من چس تریا نه... ماساگوزت است» (۱۲۶). چون در انگلیسی کلمه *Massachusetts* بونمی‌دهد، مترجم مجبور شده است دست به ابتکار بزند و بدین جهت است که اسم *Hardfart* (167) یعنی «چس سخت» که گویا بادیست که از طرف دانشگاه *Harvard* می‌وزد وارد زبان انگلیسی شده است. ۱۲

بخش زبان انگلیسی، دانشگاه دولتی راتگرز، نیوجرسی

پانویسها:

- ۱ - نیمه دیگر: ویژه سیمین دانشور، باهتمام فرزانه میلانی، شماره ۸، پائیز ۱۳۶۷، ص ۱۱.
- ۲ - همان جا، صص ۱۶۴ - ۱۶۵.
- ۳ - M.R. Ghanoonparvar, *Prophets of Doom : Literature as a Socio-Political Phenomenon in Modern Iran*. Lanham, MD. University Press, 1984, p. 121.
- ۴ - نیمه دیگر، ص ۱۱؛ خانم میلانی سخت مخالف این عقیده است و در مقابل نقدنویسان مکتب «مردگرا» می نویسد: «شاید تیراژ بیسابقه کتاب بخاطر مضامین گسترده آن است که زمان مطلوب خود را یافته اند. شاید چون بحث در باب مسائل سیاسی و نقد معضلات اجتماعی کتاب از دل برخاسته است بر دلها می نشیند.» (همان جا)
- ۵ - همان جا، ص ۱۳.
- ۶ - همان جا، ص ۱۵.
- ۷ - همان جا، ص ۱۶۱.
- ۸ - همان جا، ص ۱۴۴.
- ۹ - «به جستجوی زری در سووشون سیمین دانشور»، همان جا، صص ۶۵ - ۱۱۸.
- ۱۰ - در این مقاله، چاپ ششم سووشون (۱۳۵۳) بکاررفته است.
- ۱۱ - «انگشت به دهان» (۱۶۱) نیز "with a finger to his mouth" (210) ترجمه می شود.
- ۱۲ - البته «من چس تر» در ترجمه بوی محلی اش را از دست می دهد.

پروانه بهار

The Art of Persia
 Edited by R.W. Ferrier
 Yale University Press,
 New Haven & London, 1989

هنر ایران
 ویراستار آر. دبلیو. فریر
 انتشارات دانشگاه یل، ۱۹۸۹

این کتاب کم نظیر شاید اولین کتابی باشد که در سالهای اخیر با عنوان «هنر ایران» در امریکا به چاپ رسیده است، زیرا ویراستار و ناشر آن، برخلاف کتابهای هنری دیگری که در دو سه دهه اخیر با نام «هنر اسلامی» چاپ شده است، در این کتاب، «هنر ایران» و نام «ایران» را در زیر عنوان هنر اسلامی از دیدگان هنردوستان جهان مخفی نساخته اند. البته ویراستار کتاب منکر تأثیر متقابل هنر ایران و هنر دیگر مسلمانان در یکدیگر نیست و همچنین با آن که به تأثیر هنر ملل و اقوام مختلف در یکدیگر معتقد است و بطور مثال از تأثیر هنر چین در هنر ایران یاد می کند ولی تأکید او بر این موضوع است که هنر ایران در طول قرنهای بیشتر «ایرانی» مانده است و به همین علت هم کتاب را *The Art of Persia* نامگذاری کرده است. در حالی که ویراستار و ناشر کتاب

می‌توانستند برای گرمی بازار و فروش بیشتر کتاب خود در کشورهای عربی، تصاویر دوازده صفحه از قرآنهاى خطی کار مصر و مراکش و ترکیه و الجزایر و یک خنجر کار کویت و یک گردن‌بند مروارید کار بحرین و عکس یکی دوسه مسجد ترکیه و مصر و اسپانیا و الجزایر را بر این کتاب بیفزایند — با هشتاد تا نود درصد آثار هنری ایران — و همه آنها را به اسم «هنر اسلامی» معرفی کنند.

کتاب دارای ۳۲۴ صفحه باندازه ۳۱×۲۵ سانتی متر و ۱۵۰ تصویر رنگی و ۱۰۰ تصویر سیاه و سفید است. در این تصاویر ریزه کاریهای هنر ایران بخوبی نشان داده شده است، در مواردی که نویسندگان مقالات نتوانسته‌اند مطلب خود را با تصویری زنده همراه کنند، بجای آن طرحی ارائه داده‌اند.

«هنر ایران» به ویراستاری آقای آر. دبلیو فریر بچاپ رسیده است که پیش از این مدتی در فرانسه و ایران (دانشگاه شیراز) تدریس کرده و تا کنون نیز چند کتاب و مقاله درباره تاریخ ایران نوشته‌اند. کتاب دارای مقدمه و ویراستار، چند نقشه ایران، لغتنامه یک صفحه‌ای، و بیست فصل است — هر فصل درباره یکی از هنرهای ایران — باضافه یادداشتها و کتابشناسی و فهرست... در آخر کتاب. علاوه بر آقای فریر، هیجده نفر از کسانی که هر یک در نوشتن یکی از مقالات کتاب با ایشان همکاری کرده‌اند از هنرشناسان معروف دنیا هستند که یا کتابها و مقاله‌هایی درباره هنر ایران یا هنر اسلامی نوشته‌اند و یا استاد رشته‌های هنری در دانشگاهها هستند و یا در یکی از موزه‌ها بکار مشغولند.

نویسندگان مقالات و عنوان مقاله‌های ایشان در این کتاب به قرار ذیل است.
 R.W. Ferrier: مقدمه درباره تاریخ هنر ایران؛ C. Hill: هنر ادوار کهن؛
 M. Roaf: هنر عهد هخامنشی؛ E. Keal: هنر دوران اشکانیان؛ G. Hermann: هنر دوران ساسانی؛ R. Hillenbrand: معماری؛ E. Beazley: برجهای کبوتران، یخچالها و آب‌انبارها و بادگیرها؛ J. Housego: قالی؛ J. Allgrove McDowell: منسوجات؛
 J. Allan: فلزکاری؛ R.W. Ferrier: جواهرات؛ H. Mitchell-Brown: مسکوکات؛
 E. Grube and Eleanor Sims: نقاشی؛ B.W. Robinson: نقاشی پس از دوره صفویه؛
 Barbara Brend: هنرهای مربوط به کتاب؛ L. Diba: کسارهای لاک و الکلی؛
 M. Rogers: سرامیک؛ J. Scarce: کاشی‌سازی؛ R. Charleston: آبگینه؛
 A. Schimmel: خوشنویسی. بطوری که ملاحظه می‌شود آقای فریر علاوه بر مقدمه و ویراستار، نگارش دو فصل کتاب را هم بعهده گرفته‌اند. جای خوشوقتی است که یکی از

هموطنان هنرشناس ما خانم لیلی دیبا نیز در «هنر ایران» مقاله‌ای جالب توجه نوشته‌اند. معرفی تمام مقالات ولو بسیار کوتاه و مختصر در این مقاله میسر نیست. بدین جهت تنها به ذکر بعضی از موضوعهای مهم هر یک از این مقاله‌ها می‌پردازم.

در نقشه ایران چاپ ۱۶۷۹، پاریس و نیز در نقشه ایران مربوط به پیش از اسلام و پس از اسلام، که در صفحات اول کتاب چاپ شده، برخلاف کتابهایی که اخیراً چاپ می‌شود نام «خلیج فارس» *Persian Gulf* است نه *Arabian Gulf* یا *The Gulf*. و این خود نشان می‌دهد که ویراستار و ناشر هیچ‌کدام تحت تأثیر «سیاست» روز قرار نگرفته‌اند. آقای فریر در فصل اول، هنر ایران را از هفت هزار سال پیش از میلاد مسیح آغاز می‌کند و به دوران معاصر می‌رساند. در فصل دوم یعنی هنر ایران در دوره پیش از هخامنشی، نمونه‌هایی از نقاشی بر روی سفال و کارهای سنگی و نمونه‌هایی از معماری باقی مانده مربوط به دوره ایلامی‌ها و شوش، و آثاری هنری از املش و حسنلو و لرستان و ساحل دریای خزر ارائه شده است. در فصل سوم مقبره کوروش، بخشهای مختلف تخت جمشید، همراه با طرحهایی از کاخ و باغهای اطراف آن، سبیل اهورامزدا در تالار صد ستون تخت جمشید (پرسپولیس)، و یکی دو سه مجسمه معرفی گردیده است. در فصل اشکانیان نویسنده توضیح می‌دهد که با آن که آنان ۴۰۰ سال در ایران حکومت کردند، بجز مسکوکات، چیز قابل توجهی از آنان باقی نمانده است. فصل ساسانیان بمراتب غنی‌تر از دوره اشکانیان است، در این بخش نویسنده مقاله از مهرها، سکه‌ها، حجاریهای طاق بستان، نقش رستم، فیروزآباد، و ایوان مدائن (همراه طرحی که در سال ۱۸۲۴ میلادی از آن تهیه شده است) با خواننده سخن می‌گوید. پس از این فصل تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی آغاز می‌شود. در فصل معماری ایران، نویسنده توضیح می‌دهد که از قرنهای اولیه اسلام بناهای کمی بجا مانده که بیشتر آنها مسجد است و قدیمی‌ترین آنها متعلق به قرن ۵ هـ./۱۱ م. است. نویسنده در این فصل درباره مسجد جمعه نائین و اردستان و اصفهان و یزد و مسجد شاه سمنان، مسجد گوهرشاد، مسجد آقابرگ کاشان، مسجد کبود تبریز، مقبره الجاتیودر سلطانیه، خانقاه نطنز، زیارتگاه پیر بکران در لنجان، بنای عالی قاپو در اصفهان، زیارتگاه شاه نعمت‌الله ولی در ماهان، زیارتگاه حضرت معصومه در قم سخن گفته. موضوع بسیار مهم آن است که نویسنده در همین فصل از مقبره امیر سامانی در بخارا، گور امیر تیمور در سمرقند، و مدرسه عبدالعزیز خان در بخارا — که این سه بنا امروز در جمهوری اوزبکستان شوروی قرار دارد — در کتاب «هنر ایران» یاد کرده است. زیرا نویسنده مقاله بخوبی می‌داند که معماری این

بناها نه مربوط به معماری «روس» است و نه معماری «اوزبکستان». در فصل هفتم نویسنده از ساختمان برجهای کبوتر، پخچالها، آب انبارها، خانه‌های بادگیردار و بطور کلی از معماری ساختمانهای مردم عادی ایران سخن گفته که همه با احتیاجات آنها مناسب است و به نظر نویسنده مقاله این بناها ولو کوچک و حقیر، هر یک زیبایی خود را دارد. وی ضمن اظهار خوشوقتی می‌کند که این نوع معماری هنوز در ایران رایج است. در فصل هشتم قالی بافی از دوره هخامنشیان تا قرن بیستم میلادی مورد مطالعه قرار گرفته همراه تصاویر و نقشهای مختلف قالیهای ایرانی، با توضیحات کافی درباره چگونگی بافت آنها همراه با چاپ متجاوز از ۵۰ تصویر که به خواننده فرصت می‌دهد نقش قالیهای ایرانی را نیز بدقت مورد مطالعه قرار دهد. در فصل نهم به اهمیت نساجی در ایران اشاره شده است با ذکر این مطلب که در این هنر، گاهی تاریخ ایران نیز راه پیدا کرده و بافندگان از داستانهای شاهنامه فردوسی و نظامی و دیگران در کار خود استفاده کرده‌اند. نساجی در ایران پس از اسلام تا دوره آل بویه و سلجوقیان و تیموریان تا عصر قاجاریه در این مقاله مورد بحث قرار گرفته، همچنان که هنر قلمکار که هنوز در ایران زنده است. در فصل دهم فلزکاری بطور مفصل در دوره‌های مختلف تاریخ ایران مورد مطالعه قرار گرفته و نویسنده نمونه‌های ممتاز این هنر ایرانی را که در موزه‌های مختلف جهان موجود است با تصاویری ارائه داده و بخصوص به پیشرفت این صنعت در دوره صفویه تأکید کرده است. فصل یازدهم درباره جواهرات است، اول از جواهرات متعلق به خاندان سلطنتی در دوره هخامنشیان بحث شده و بعد، از دوره پارتها و سپس سلسله‌های پادشاهی در دوره اسلامی، و این که ایرانیان چگونه در این دوره توانستند فرهنگ خود را حفظ کنند و از جمله این که حتی خلفا را واداشتند تا تشریفات دوره ساسانیان را مراعات نمایند. نویسنده در خاتمه مقاله نوشته است که درباره مقدار زیادی از اشیاء زینتی و جواهرات قدیم در شاهنامه فردوسی هم گفتگو شده است. در فصل دوازدهم نویسنده درباره مسکوکات توضیح داده است که داریوش اول نخستین پادشاهی بود که در سال ۵۱۵ قبل از میلاد ضرب سکه را در ایران معمول کرد و سپس نمونه‌هایی از مسکوکات ادوار مختلف قدیم ایران در مقاله معرفی گردیده است. در فصل مربوط به نقاشی، از سه نوع نقاشی: در کتابها، در روی دیوارها، و دیگر انواع نقاشی بحث شده است. نویسنده اعتراف می‌کند که چنان که باید از عهده نگارش تاریخ نقاشی در ۱۴۰۰ سال اخیر ایران برنیامده است چه هنوز به بسیاری از سؤالات درباره این هنر در ایران نمی‌توان جواب داد. وی به تأثیر نقاشی دوره ساسانی در قرنهای اولیه اسلام نیز

اشاره کرده است. در فصل چهاردهم این موضوع مورد مطالعه قرار گرفته است که پس از دوره صفویه، نقاشی در ایران از سنت نقاشی رایج در ایران در دوران مغول و تیموریان کاملاً جدا شد، چون نقاشان ایرانی به تقلید نقاشیهای مغرب زمینیان پرداختند. در فصل پانزدهم درباره هنرهای چندگانه مربوط به «کتاب»: خطاطی، نقاشی و مینیاتور، تذهیب و صحافی بحث شده و اهمیت خطاط و انواع خط مورد توجه بیشتر قرار گرفته است. در فصل شانزدهم نویسنده، از جلد‌های نفیس کتابها، قاب آینه‌ها، قلمدانها از دوره صفویه و زندیه و قاجاریه سخن می‌گوید و نمونه‌های آنها را معرفی می‌کند. در فصل هفدهم، نویسنده مقاله تأکید می‌کند که پس از کتاب آرتور پوپ درباره «سرامیک ایران»، کتاب دیگری توانسته است اطلاعات بیشتری در اختیار خوانندگان بگذارد. وی از جمله توضیح می‌دهد که بیشتر سرامیکهای متعلق به بعد از سال ۱۲۹۶ هـ. ق. / ۱۸۸۰ م. ایران که در موزه‌های خارجی نگهداری می‌شود در ضمن حفاریهایی بدست آمده است که خارجیان در آن نقش اساسی داشته‌اند. در فصل هیجدهم صنعت کاشی‌سازی و سیر تحول آن، از نظر موادی که در ساختن آن بکار می‌رفته است، نقشها و رنگهای آن، و از بکار بردن آن در مساجد و ساختمانها سخن گفته شده است. در فصل نوزدهم، نویسنده این حقیقت را بیان می‌کند که ایران هرگز در ردیف کشورهای نبوده است که هنر شیشه‌سازی در آن رونق یافته باشد، ولی البته گاهگاهی هنرمندان ایرانی توانسته‌اند نمونه‌های جالب توجهی از کار خود بیادگار بگذارند. در آخرین فصل کتاب نویسنده از هنر خطاطی و خوشنویسی ایران در دوره اسلامی بحث می‌کند و توضیح می‌دهد که خطاطان ایرانی چه سهم بزرگی در پیشرفت این هنر داشته‌اند اعم از خطاطی در کتابها یا در کتیبه‌های مساجد و ساختمانها.

خواندن این کتاب را به همه کسانی که به هنر ایران علاقه‌مندند توصیه می‌کنیم، داشتن یک جلد از این کتاب در هر خانواده ایرانی در دیار غربت، به مهمانان خارجی که به خانه آنان رفت و آمد می‌کنند، نشان می‌دهد که با میزبانی سرو کار دارند اصیل و با فرهنگی قدیم.

کتابخانه، صندوق بین المللی پول و بانک جهانی، واشنگتن، دی. سی.

گلگشتی و انتشارات فارسی

سفارتنامه‌های ایران (گزارشهای مسافرت و مأموریت سفیران عثمانی در ایران)، تدوین و تحقیق و تألیف دکتر محمد امین ریاحی، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۸، ۴۴۲ صفحه.

کتاب مشتمل است بر سرآغاز، پیشگفتار (در آیین سفیر فرستادن و سفیر پذیرفتن، روابط ایران و عثمانی در دوره صفویه)، و هفت سفارتنامه از سفیران عثمانی که به ایران آمده‌اند از اواخر دوره صفویه تا آستانه عقد پیمان ترکمانچای، بانضمام پیوستها و تصاویر سفیران و فهرستهای پنج‌گانه و برگزیده منابع مورد استفاده مؤلف.

مؤلف در سرآغاز به این موضوع مهم تأکید کرده که «سخن این است که در هر قرن و در هر حادثه، ملت ما برای بقای خود در برابر هجوم دیگران جنگیده است. درد ما یکی بیش نبوده: عشق به زنده ماندن و سرافراز زیستن، جز این که هر بار دشمن مهاجم و شیوه تهاجم فرق کرده است.» هفت سفارتنامه‌ای که در کتاب چاپ شده است، «مجموعه هفت گزارش از مسافرت و مأموریت هفت سفیر عثمانی است... که به ایران آمده‌اند، و گزارش هر سفر بوسیله خود سفیر یا یکی از همراهان او تنظیم، و بعد از پایان مسافرت به پادشاه یا صدراعظم عثمانی تقدیم شده است. و بعضی از گزارشها که در کنار نکات مربوط به مأموریت، شرح رخدادهای سفر و منازل راه را نیز شامل است، برای خوانندگان شیرینی و جذابیت دارد.» مؤلف کتاب، این سفارتنامه‌ها را طی سالهای ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۷ در کتابخانه‌ها و بایگانیهای اسناد تاریخی در ترکیه یافته و به فارسی ترجمه کرده و سال پیش در اختیار علاقه‌مندان قرار داده است. سفارتنامه‌ها خواندنی ست و بویژه محققان و علاقه‌مندان از مطالعه آنها اطلاعات قابل توجهی درباره ایران آن روزگاران بدست می‌آورند.

احمد جام نامقی (زنده‌پیل) [متولد ۴۴۰ - وفات ۵۳۶ ه.ق.]، منتخب سراج السائرين، تصحیح و توضیح دکتر علی فاضل، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۸، صفحات

۴۸۳+۳۲، بها ۲۰۰۰ ریال

کتاب با مقدمه مصحح آغاز می شود که در آن کتاب را از جهات مختلف مورد بررسی و مطالعه قرار داده، و سپس مقدمه مؤلف و بعد ابواب بیست و چهارگانه کتاب، همراه تعلیقات، معرفی اسناد و وسایط روایات و احادیث متن، فهرست احادیث، دعاها، ذکرها و مثلها، آیات قرآنی، اشعار فارسی، فهرست لغات و ترکیبات و... فهرست عام اعلام، و فهرست منابع و مأخذ آمده است.

کتاب که در سال ۵۱۳ هجری قمری تألیف شده و «به لحاظ اشتغال بر ویژگیها و نکته های درخور اعتنا و چشمگیر خود بی شک یکی از اسناد کهن و گرانبهای زبان فارسی در مباحث ارزشمند تصویر ایرانی و عرفان اسلامی ست.» برخی از عنوانهای ابواب کتاب عبارت است از: در فرق میان آسایش خلق و هوی پرستی، در فرق میان خانقاه داری و دکانداری، در فرق میان مریدی و کاهلی و بیکاری، در فرق میان عشق و هوس و...

چند عبارت از سراج السائرین: «امروز حق گفتن کاری سخت عظیم است، و عظیمتر آن است که کسی حق شنود و فراتواند شنود در این روزگار، از آن است که حق شنیدن و حق گفتن دشوار است که روزگار، روزگار ظلم است، و خلق برستم کردن و دروغ گفتن راست بایستاده اند؛ حق چون قبول کنند؟ (ص هفت).

«چنان مکن که اگر عبادتی کنی چنان خواهی که همه عالم ببینند، و تورا بدان بشناسند و تورا سجود کنند و اگر صدقه بدهی باید که همگنان بدانند...» (ص هشت).

دکتر هاشم رجب زاده، نامه نگاری ساده به فارسی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات زبانها و فرهنگهای آسیا و آفریقا، دانشگاه مطالعات خارجی توکیو، توکیو ۱۹۹۰ میلادی، ۱۱۶ صفحه. مؤلف، کتاب را برای دانشجویان ژاپنی که در دانشگاههای ژاپن بجهت سرگرم فراگرفتن زبان و ادب فارسی هستند نوشته است. کتاب مشتمل است بر چند بهره: بهره ۱: آداب نامه نگاری (ص ۱-۳۸)؛ بهره ۲ - نمونه های نامه و پیام نوشته (ص ۳۹ - ۹۲)؛ بهره ۳: ترجمه ژاپنی شماری از نمونه های نامه و واژه نامه (ص ۹۳-۱۱۶).

دکتر هاشم رجب زاده که در دانشگاه مطالعات خارجی اوزاکا تدریس می کند، کتابی تألیف کرده است که نه فقط برای دانشجویان ژاپنی سودمند است بلکه برای دانش آموزان و دانشجویان ایرانی نیز مفید است. شگفتا که در این سالها ژاپنیان تنها در علم و صنعت چشم جهانیان و قدرتهای بزرگ را خیره نساخته اند بلکه در تعلیم زبان فارسی و دیگر زبانها به دانشجویان خود نیز گامهای بلند برداشته اند. ناگفته نماند که کار ایشان در تدریس زبان فارسی با کار هیچ یک از دانشگاههای امریکایی و اروپایی قابل قیاس نیست.

دیوان ملک الشعراء بهار، بکوشش دکتر مهرداد بهار، در ۲ جلد، چاپ چهارم، تهران ۱۳۶۸، جلد اول، صفحات ۳۲+۸۲۶ (قصاید، مسمطات، ترکیب بندها، و ترجیع بندها)، جلد دوم، صفحات ۱۳+

از ص ۸۲۷ تا ۱۳۴۳ (مثنویات، غزلیات، قطعات، رباعیات و...)

چاپ چهارم با سه چاپ پیشین دیوان چند تفاوت چشمگیر دارد. نخست دیباچهٔ جلد اول به قلم دکتر مهرداد بهار فرزند زنده‌یاد ملک‌الشعراء بهار است، در حالی که مقدمهٔ سه چاپ قبلی را مرحوم ملک‌زاده، برادر ملک‌الشعراء بهار نوشته بود. مقدمهٔ دیوان، جامع است و گفتنیها دربارهٔ ملک‌الشعراء از خاندان و خانوادهٔ او تا مبارزات سیاسی وی و کارهای علمیش همه مورد بحث قرار گرفته است. دکتر بهار، در دیباچه، دربارهٔ مبارزات سیاسی پدرش نوشته است: «او، بناچار، مانند بسیاری از مردم که در جوامعی تابع خود کامگان بسر می‌برند، مجبور به تظاهر به امری و اعتقاد به امری دیگر شد. او به «تقیه» سیاسی - هنری پرداخت، زیرا هرگز ادعای قهرمانی و میل به شهادت در زندانهای دورهٔ پهلوی نداشت، خواه این روش پسندیده یا ناپسند بنماید؛ و بدین روی، چون در تابستان ۱۳۰۸ به زندان شهربانی افتاد، قصیدهٔ بلندی در مدح رضاشاه و در شکایت از وضع خود سرود. او روحیهٔ خود را از دست داده بود، و شاید احساس می‌کرد برای چه باید به این نبرد بیهوده ادامه دهد... جز قهرمانانی که محتملاً بر اثر ایستادگی به شهادت رسیده‌اند، اکثر همصران ما که دهه‌هایی دراز را پس پشت نهاده‌اند، با احساس بیهودگی و واخوردگی بهار در این دوران آشنایند... او حتی چنان به یأس و نومیدی افتاد که به درمانی گذشته روی آورد...»

اینک با چاپ چهارم دیوان، محققان برای بررسی اشعار بهار باید هم به چاپهای دیوان او در دوران رژیم پیشین مراجعه کنند و هم به چاپ حاضر، زیرا آنچه در آن دوره سانسور شده بود، در این چاپ آمده است و بیقین برخی از اشعاری که در چاپهای پیش آمده است، با تغییر رژیم، در این چاپ بچشم نمی‌خورد. از مشخصات دیگر این چاپ آن است که جز دو عکس از بقیهٔ عکسهای چاپهای پیشین اثری در آن دیده نمی‌شود.

محمود فلکی، موسیقی در شعر سپید فارسی، انتشارات نوید (آلمان غربی) پائیز ۱۳۶۸، ۱۷۰

صفحه.

کتاب با «اشاره» مؤلف آغاز می‌شود و سپس چهار جستار می‌آید و پس از آن، پیگفتار، پانوشتها، کتابنامه و نامنامه. در جستار نخست «پیوند شعر و موسیقی» و «نگاهی به موسیقی در شعر پارسی (پیش از اسلام)»، در جستار دوم «موسیقی در شعر فارسی دری»، در جستار سوم «موسیقی در شعر آزاد نیمایی»، و در جستار چهارم «موسیقی در شعر سپید فارسی» مورد بحث قرار گرفته است و هر یک از جستارها بجز جستار نخست دارای چند بخش است.

دیوان کمال خجندی، متن انتقادی و مقدمه از شریفجان حسین زاده و سعدالله اسدالله‌یف، زیر نظر نویسندهٔ خلقی تاجیکستان رحیم جلیل، جلد اول، نشریات عرفان، دوشنبه (تاجیکستان)، ۱۹۸۶، ۵۱۰ صفحه.

در مقدمهٔ کتاب می‌خوانیم که چاپ حاضر، سومین چاپ دیوان کمال خجندی ست. نخست،

دیوان خجندی در سال ۱۳۳۸ بتوسط عزیز دولت آبادی در تبریز بچاپ رسیده و چاپ دوم آن بتوسط ک. شیدفر در ۲ مجلد و ۴ بخش در مؤسسه نشراتی «نائوکا» مسکود در سال ۱۹۷۵ چاپ شده و طبع فعلی، بر اساس سه نسخه خطی و دو نسخه چاپی دیوان کمال خجندی تصحیح و تهیه شده است. نسخه‌های خطی مورد استفاده یکی مکتوب بسال ۸۶۶ هجری است یعنی ۶۲ سال پس از وفات شاعر. تاریخ کتابت نسخه دوم ۸۳۱ است و نسخه سوم «از طرف سلطانعلی مشهدی سال ۸۷۲ هجری (۱۴۷۳ میلادی) کتابت گردیده است.» کتاب مشتمل است بر مقدمه مصححان در ۱۳ صفحه، چهار قصیده و سپس غزلیات کمال خجندی. نسخه بدلها در زیر هر صفحه ذکر شده است.

عبدالرحمن جامی، نامه‌ها، تهیه و مقدمه و توضیح از عصام‌الدین اورون بایف و اسرار رحمانوف، آکادمی علوم تاجیکستان شوروی، انستیتوت خاورشناسی، آکادمی علوم ازبکستان شوروی انستیتوت شرق شناسی، نشریات دانش، دوشنبه، ۱۹۸۹، صفحات ۵۰۳+۶۴.

کتاب «بمناسبت تجلیل جشن پنج صد و هفتاد و پنجمین سالگرد مولانا عبدالرحمن جامی» (۱۴۱۴-۱۴۹۲ م.) چاپ شده است و در دو صفحه اول آن «صورت مولانا عبدالرحمن جامی» و «صورت امیرکبیر میر علیشیر» را چاپ کرده‌اند.

این کتاب، «نامه‌های گرانبهای بعنوان دوستان و دانشمندان و صاحب قلمان هم‌عصر وی معنون شده را فرامی‌گیرد. نامه‌های موصوف حاوی غایه‌های عالی و اهداف بزرگ عدالت‌گستری و اندیشه‌های انساندوستی و افکار بلند معنوی و اخلاقی و محتوی رخداده‌های مهم تاریخی و ادبی می‌باشند» که برای اولین بار از منابع گوناگون خطی گردآوری گردیده است.

کتاب نامه‌ها دارای مقدمه‌ای است در ۳۰ صفحه و پس از آن «متن» ۴۳۲ نامه‌ای که جامی به افراد مختلف نوشته، همراه «ضمیمه» (۲۶ نامه‌ای که بعنوان جامی نوشته‌اند) چاپ شده است. این نامه‌ها از امیرعلیشیر، سلطان حسین میرزای بایقرا، پادشاه شیروان، یعقوب بیگ، سلطان بایزیدخان ثانی، قیصر روم، قلی بیگ، قاضی عیسی عراقی، شیخ نجم عراقی است، و سپس چند نامه دیگر. آن‌گاه کتاب با فهرست نام اشخاص و مکانها و کتابها، و «فهرست اصطلاحات و کلمات مستعمل» که در نامه‌ها مذکور است پایان می‌رسد (از ص ۳۶۶ تا ۵۰۳). کتاب برای شناختن شخص جامی و روزگار او حائز کمال اهمیت است.

علی میرفطروس، حلاج، انتشارات فرهنگ کانادا، فرانسه، چاپ سیزدهم، ۱۹۹۰ (چاپ اول ۱۹۷۸)، ۳۰۸ صفحه.

مؤلف کتاب خود را با نقل این عبارت ابوالفضل بیهقی آغاز کرده است «تاریخ بسه راه راست می‌رود که روا نیست در تاریخ، تذبذب و تحریف کردن...».

پس از مقدمه نویسنده بر چاپ سیزدهم، پیشگفتار آمده است و سپس فصول اساسی کتاب: خلافت عباسیان، سیر اندیشه (از آغاز تا پایان قرن سوم هجری)، زنادقه و متفکران مادی،

انسان‌خدایی، مقدمه، اوضاع اقتصادی - اجتماعی زمان حلاج، بررسی زندگی و عقاید حلاج، تأثیر حلاج بر نهضت‌های ملی و مترقی. کتاب پایان می‌پذیرد با کتابشناسی و منابع و نامنامه و اعلام تاریخی و جغرافیایی و اسامی فرقه‌ها و مکتبها.

سهراب سپهری، صدای پای آب، با مقدمه‌ای به قلم اخوان ثالث، ترجمه شعر به فرانسه از داریوش شایگان، ترجمه انگلیسی از کریم امامی، ترجمه آلمانی از دکتر عبدالله انصاری، کتاب بهمت ایرج هاشمی زاده در گراتس، اتریش در ۱۰۸ صفحه چاپ شده است.

کتاب با «شناسنامه شاعر» و «درباره این کتاب» به قلم ایرج هاشمی زاده آغاز می‌شود و سپس مقدمه، نوشته اخوان ثالث می‌آید و بعد شعر بلند شاعر:

اهل کاشانم

روزگارم بد نیست

تکه نانی دارم، خرده هوشی، سر سوزن ذوقی

مادری دارم، بهتر از برگ درخت

دوستانی، بهتر از آب روان...

و سپس ترجمه شعر سهراب سپهری به سه زبان.

ادوارد ژوزف، چوبان، بحثی درباره داستان موسی و شبان، از دفتر دوم مثنوی شریف مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، لوس انجلس، مردادماه ۱۳۶۹، صفحات ۳ + ۱۶۵ + ۲. مؤلف پیش از این برخی از داستانهای معروف مثنوی مولانا جلال‌الدین را شرح کرده و بچاپ رسانیده است: نخجیران، طوطیان، پوپک، شیدای خام، آهنگ فریب، ناشنویان. دو کتاب نخست در تهران در سالهای ۱۳۳۶ و ۱۳۴۹ چاپ شده است و بقیه در لوس انجلس.

ادوارد ژوزف، داستان موسی و شبان مولانا جلال‌الدین را بر اساس مثنوی چاپ نیکلسون و چاپ دکتر محمد استعلامی و نسخه خطی (کتابت ۸۶۹ ه.ق.) و نسخه‌های رضائی و میرخانی شرح کرده و در پایان کتاب دوگفتار یکی درباره توحید و دیگری درباره تشبیه و تجسیم نوشته است. در شرح ابیات عموماً به نقل از متون معتبر عرفانی و آراء برخی از صاحب نظران معاصر پرداخته است چنان که در شرح بیت پنجم «ای فدای تو همه بزهای من/ ای به یادت هی همی و هیهای من» در ۵۵ صفحه عشق و محبت و محبت و محبوب و انواع عشق، ایثار، اخلاص، ایمان، ارادت، تسلیم، استغراق، صفا را مورد بحث قرار داده است. شاید بهتر بود که این مبحث طولانی نیز در پایان کتاب و پس از دو گفتار درباره توحید و تشبیه و تجسیم می‌آمد.

دکتر هنریش بروگش، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه مهندس کربچه، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۶۸، چاپ دوم، صفحات ۲۲+۷۴۳، بها ۲۸۰۰ ریال.

برای نخستین بار یک هیأت سیاسی رسماً از طرف دولت پروس (آلمان) به ایران اعزام شد. این هیأت در اواخر سال ۱۸۵۹ برلین را بقصد تهران ترک کرد و در ۱۹ آوریل ۱۸۶۱ از مرز ایران در روسیه به آلمان مراجعت نمود. سفیر پروس و رئیس هیأت، بارون مینوتولی، بوده است که در ضمن سفر در جنوب ایران در می‌گذرد و دکتر بروگش مستشار و نایب سفیر جانشین وی می‌گردد. «دکتر بروگش استاد دانشگاه برلین و شرق‌شناس بزرگی بود که سالها معاونت موزه مصر در برلین را به عهده داشت»، وی «در تمام شوون ایران مطالعه کرد و خلاصه این مطالعات و یادداشتهای سفر خود را پس از بازگشت به آلمان در سال ۱۸۶۱ بصورت کتابی نوشت که در همان سال در ۲ جلد در لایپزیگ منتشر شد.» دکتر بروگش در «مقدمه مؤلف» می‌نویسد «سفیر آلمان از آغاز مسافرت قصد داشت شرح سفر به ایران و مشاهدات خود را در بازگشت به رشته تحریر درآورد ولی مرگ ناگهانی به او اجازه این کار را نداد.» وی می‌افزاید که در این کتاب «... به مسائل سیاسی و مذاکرات رسمی که در ایران داشتیم اشاره زیادی نشده است، زیرا به عقیده من دیدنیهای ایران و وضع اجتماعی و اقتصادی آن به مراتب جالبتر از مسائل سیاسی است...» وی در این کتاب «از یادداشتهای روزانه و مرتب خود و همچنین یادداشتهای مینوتولی استفاده کرده» است. کتاب بعلاوه دارای تصاویری از ایران است از ویدن باخ و مینوتولی و دکتر بروگش.

نویسنده که مردی عالم و دانشگاهی و محقق بوده، با دقت بسیار، مطالبی را نوشته است که در کمتر کتابی می‌توان نظایرش را بدست آورد. وی بیشتر به وضع شهرها و زندگی مردم پرداخته، از آداب و رسوم مردم سخن گفته، ملاقاتهای رسمی و آداب آن را برشمرده، و از حوادثی که در ایام اقامتشان در ایران روی داده است یاد کرده نظیر شورش و بلوای زنان تهران بسبب کمیابی نان، و کتک خوردن وزیر جنگ به دست زنان و نیز کشتن کلانتر تهران به امر ناصرالدین شاه برای جلوگیری از ادامه شورش و...

دکتر مهرداد بهار، درباره قیام ژاندارمری خراسان به رهبری کلنل محمد تقی خان پسیان، انتشارات معین، تهران ۱۳۶۹، صفحات ۱۰۱+۶۴، بها ۹۰۰ ریال.

اسناد و مدارکی که در این کتاب بچاپ رسیده بخشی ست از نوشته‌ای که سالها پیش محمد ملک‌زاده (برادر ملک‌الشعراء بهار) فراهم آورده بوده و ملک‌الشعراء بهار نیز در جلد اول تاریخ مختصر احزاب سیاسی خود از آنها استفاده کرده بوده است. این نوشته را امیر تیمور کلالی که از همراهان کلنل پسیان بوده است از ملک‌زاده گرفته و به وی باز پس نداده و سپس در حوادث انقلاب اسلامی این اسناد به دست مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی وابسته به بنیاد مستضعفان و جانبازان افتاده است. دکتر مهرداد بهار در کتاب حاضر نتوانسته است به این اسناد که در دست آن مؤسسه است دسترسی پیدا کند، اما وی مدارک اصلی یعنی سواد تلگرافهای مربوط به این قیام را که فرزند محمد ملک‌زاده پس از مرگ پدر در اختیار دکتر مهرداد بهار قرار داده بوده است در این کتاب چاپ کرده. کتاب مشتمل بر سواد تلگرافهایی ست که میان بیرجند و مشهد و دیگر نقاط از سوی دیگر رد و بدل شده و بر روی اوراق رسمی نوشته شده است.

مهرداد بهار در «دیباچه» کتاب تصریح کرده است که «نتنها خود را مورخ نمی‌شناسم، بلکه حتی اطلاعی جامع درباره وقایع یک‌صد ساله اخیر ایران ندارم» ولی این اسناد را فقط برای روشن شدن بخشی از تاریخ معاصر ایران منتشر می‌کنم زیرا در آنچه تا کنون درباره موضوع مورد بحث منتشر گردیده همه کوشیده‌اند که کلنل را به آسمان برسانند و قوام السلطنه را بصورت دیو جلوه دهند. وی گفته دکتر پسیان برادرزاده کلنل را درباره مؤلف یکی از این گونه کتابها نقل کرده که وی به مؤلف کتاب گفته است «بسیاری از مطالب اثر شما از واقعیت به دور است»، و از مؤلف جواب می‌شنود که «مهم تأثیر گذاشتن بر خواننده است، حقیقت تاریخی بتنهایی ارزش جدی ندارد.»

سؤالی که پیش می‌آید آن است که آنچه در پنجاه شصت سال اخیر در دوران پهلوی‌ها و انقلاب اسلامی نوشته‌اند تا چه حد صرفاً برای تأثیر گذاشتن بر خواننده است!

خبرهای ایران‌شناسی

هاشم رجب زاده

کنگره جهانی بزرگداشت فردوسی: «هزارهٔ تدوین شاهنامه»^{*}

خرد زندهٔ جاودانی شناس خرد مایهٔ زندگانی شناس

سراغاز

روزهای اول تا پنجم دی ۱۳۶۹ (۲۲ تا ۲۷ دسامبر ۱۹۹۰)، صحنهٔ تالار فردوسی دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران عرصهٔ جولان سیمرخ بود که همراه با تندیس افراشتهٔ سه سوار رزمنده در هر سوی صحنه، مهمانان کنگرهٔ هزارهٔ تدوین شاهنامه را به دنیای قهرمانان ایران باستان می‌برد. سرود فردوسی، ساختهٔ مجید کیانی، با شعرهایی از

ه برگزاری «کنگرهٔ جهانی بزرگداشت فردوسی» دردی‌ماه سال پیش در تهران، در شمار بزرگترین حوادث فرهنگی و ادبی کشور ماست و نشانهٔ پیروزی بیچون و چرای فرهنگ ایران و فردوسی و اثر گراندش شاهنامه. این کنگره را به هیچ وجه با «هزارهٔ فردوسی» در سال ۱۳۱۳ نباید مقایسه کرد، چه حکومت در آن روزگار در صدد احیای مفاخر علمی و ادبی و فرهنگی ایران بویژه در دورهٔ پیش از اسلام بود، در حالی که همان‌طوری که در مقالهٔ «شاهنامه و شریعت» [ایران‌شناسی، ش ۲، سال ۲، ص ۳۷۹-۳۹۹] نوشته‌ام، از نخستین روزپیروزی انقلاب اسلامی در ایران، همهٔ دست اندرکاران حکومت دست به دست هم دادند تا فردوسی و شاهنامه را بکلی از صحنه بیرون کنند. بدین ترتیب که نخست به نام کتاب که «شاهنامه» است حمله بردند، سپس اولیای «دانشگاه فردوسی»، مشهد، نام دانشگاه را به «دانشگاه مشهد» تغییر دادند. در دانشکدهٔ ادبیات همان دانشگاه یکی از بلندپایه‌ترین رجال حکومت اسلامی دربارهٔ فردوسی و شاهنامه اش سخنانی ناسزا بر زبان آورد، وزارت آموزش و پرورش، تمام کتابهای درسی را از وجود داستانهای دل‌انگیز شاهنامه «پاکسازی» و «ترکیه» کرد. اما سرانجام پس از گذشت دوازده سال، همان حکومت بناچار به تجلیل از فردوسی و شاهنامه، در سطح جهانی، پرداخت، و این کار، به هر حال، درخور قدردانی ست. با توجه به اهمیت برگزاری این کنگره، گزارش مختصر آن را در این شماره از نظر خوانندگان ایران‌شناسی می‌گذرانیم. ج. م.

شاهنامه و نوای سُرنا، کرنای و دهل خوانده شد، که حال و هوایی رزمی داشت. رئیس دانشگاه تهران و رئیس ستاد برگزاری کنگره پس از خوشامد به مهمانان گفت که ۱۲۰ پژوهنده از جهان و ۱۷۰ مدرس دانشگاه‌های ایران به این مجلس خوانده شده و ۲۷۰ مقاله آورده‌اند. وزیر فرهنگ و آموزش عالی «این تجمع عالمانه» را «تجلی نیاز به تجلیل از بزرگانِ اندیشه و ادب» خواند و در اشاره به سخن والای فردوسی گفت که «داستان سیاوش و قهرمانی او زیباترین قصه حماسه اخلاق و سلوک است». رئیس جمهور در سخنان افتتاحیه خود گفت: «واقعیتی است که در محیط ما کسانی شاید از عنوان «شاهنامه» خوششان نیاید... اما اگر تحلیل بکنیم، این مشکلی است که آسان می‌توان از آن گذشت... صرف وقت و صرف امکانات بخاطر شخص نیست بلکه بخاطر افکار و آرمانها و ارزشها و آثاری است که بخاطر آنها اشخاص موقعیت پیدا می‌کنند... ایمن عیب فردوسی نیست که اگر همت کرده بود که زبان فارسی احیاء شود. این یک ارزش است... روح اسلام از ما نمی‌خواهد که زبان فارسی خودمان را فراموش کنیم... حتی ادبیات عرب را ایرانیها برای آنها تدوین می‌کردند.» فدریکو مایور دبیر کل یونسکو در پیامی که خواند فردوسی را چنین ستود: «... خردی که فردوسی به توصیف آن پرداخته به معنای قوه ادراک انتهایی نیست، بلکه قابلیت شناخت نیکبهاست، حکمتی ژرف و پهناور است... که از درون بر می‌خیزد و زاده تسلط بر نفس است. این برآیند زیبا در سراسر شاهنامه چون خورشیدی تابان است.» وزیر ارشاد اسلامی در سخنی روان و آهنگین زیر عنوان «نگاهی به فردوسی از چند بُعد ملی، مذهبی، ادبی و اسطوره‌ای»، شاهنامه را «تجلی آرمانهای عالی بشری» خواند، و فردوسی را «حلقه‌ای نیرومند از سلسله گرانسنگ پایدار معارف ایرانی». وزیر خارجه هم سهمی در سخن مجلس آغازین داشت، با مقاله‌ای تحقیقی زیر عنوان «رشد خرد گرایی شیعه» که مروری بود در تاریخ مکتبهای اسلامی و برآمدن تشیع تا روزگار فردوسی، شاعری که «چون یک ایرانی آزاده مسلمان و شیعه ظهور می‌کند. او یک حکیم مورخ است که بر پایه اسناد و مدارک و شنیده‌ها تاریخ ایران را می‌نویسد... و در برابر محمود غزنوی می‌ایستد.» وی، از خود نیز، جای جای، نکته‌ای بر نوشته می‌افزود، مانند این که «اخوان‌الصفاء در اقصای جهان ۵۱ یا ۵۲ رساله منتشر کردند.» یا «دودسته عیاران داشتیم: عیاران بغداد و عیاران خراسان. عیاران خراسان صبغه جوانمردی داشتند، برخلاف عیاران بغداد.» این سخنران چند بار از «کار بسیار خوب» جلال خالقی مطلق در ویراستاری شاهنامه یاد کرد و این کوشش و ثمره آن را ستود، چنان که گفت برابر این تحقیق، در بیت زیر «شارستان» درست

است، نه «باب علم».

که من شارستانم علیم در است درست این سخن گفت پیغمبر است

سخن آشنا

جلسه‌های مقاله‌خوانی کنگره، در سه روز، به جلسه عمومی و شعبه‌های سه گانه تخصصی تقسیم شده بود. در آغاز هر نوبت صبح و عصر دو ساعت جلسه عمومی بود برای مقاله خوانی بزرگان و بدنبال آن دو ساعتی کار در سه شعبه تخصصی دنبال می‌شد. از دعوت شدگان خواسته شده بود که مقاله‌ای تحقیقی در یکی از سه زمینه زیر فرا آورند: شاهنامه و متن و محتوای آن؛ اوضاع عصر فردوسی؛ و شخصیت فردوسی. اما در تقسیم گفتار، میان سه شعبه کار کنگره، این ترتیب نمی‌توانست دنبال شود چرا که بیشتر مقاله‌ها در زمینه اول بود و چندتایی هم در زمینه سوم. سخنی در باره روزگار فردوسی نبود. چند گفتار هم در زمینه مطالعات تطبیقی بود، و شماری دیگر در باره شاهنامه شناسی در جهان.

برای نظم دادن به کار بررسی مقاله‌های آورده شده به این مجلس، در این جا آنها را در پنج شاخه زیر می‌نهم: شاهنامه و متن و محتوای آن؛ روزگار فردوسی؛ شخصیت فردوسی؛ پژوهش تطبیقی شاهنامه و قهرمانان آن؛ و سرانجام، شاهنامه‌شناسی در جهان.

در موضوع شاهنامه و متن و محتوای آن، مقاله‌هایی در زمینه‌های زیر خوانده شد: ۱- شاهنامه، ایران و زبان فارسی، ۲- قهرمانان شاهنامه؛ ۳- نسخه‌شناسی و ویراستاری شاهنامه؛ ۴- منابع و مآخذ شاهنامه؛ ۵- شاهنامه، اسطوره، افسانه، و تاریخ؛ ۶- شاهنامه و جغرافیا؛ ۷- شاهنامه و هنر شاعری؛ ۸- شاهنامه‌های پس از فردوسی؛ ۹- اندیشه و درونمای شاهنامه، ۱۰- شاهنامه و دانشها و باورها و آیینها در آن؛ ۱۱- واژه‌شناسی و زبان‌شناسی شاهنامه؛ و ۱۲- نقاشیهای شاهنامه.

شاهنامه، ایران و زبان فارسی

در این زمینه، فضل‌الله رضا زیر عنوان «شاهنامه و هویت ملی ایران» گفت: «دو کتاب نمونه که معرفت شخصیت ملی ما [ایرانیان] باشد، شاهنامه و مثنوی مولوی ست. با یک کمپیوتر می‌توان خطوط اصلی هندسه قوم ایرانی را از اوراق این دو کتاب بیرون کشید.» سخنران افزود: «در آینده نزدیک تکنولوژی برنده‌ترین شمشیر بشر خواهد بود.»

و «در وطن پرستی [افراطی] که شاهنامه می‌گوید امروز باید محتاط بود.» این گفتار نکته‌هایی درباره شاهنامه و ادبیات داشت که شاید برگرفته از کتابهایی بود که سخنران سالها پیش در باره فردوسی نوشته است. ژیلبر لازار از فرانسه به «فارسی دری در عصر فردوسی» پرداخت: واژه «دری» در دو جای شاهنامه آمده است: یکی آن‌جا که درباره بیوراسب سخن دارد، و دیگر جایی که از ترجمه کلیله و دمنه می‌گوید. لازار سپس گفت که چرا فارسی شمالی را دری می‌گویند: در سده سوم دو زبان در یک زمان وجود داشت: در جنوب، فارسی میانه که زبان دربار ساسانی هم بود و در نیمه شمالی ایران زبان پهلوی یا پهلوانی. سخن فردوسی به همان زبان فارسی میانه است پس از قرن‌ها تحول. لازار نتیجه گرفت که: در اوایل دوره ساسانی فارسی دوگونه بود: شمالی و جنوبی، که این یک به فارسی میانه بسیار شبیه‌تر مانده بود. زبان شعر و ادب فارسی که در خراسان و ماوراءالنهر سرگرفت به گویشهای این نواحی نزدیک بود، و می‌توان گفت که زبان شاهنامه شیوه ادبی فارسی شمالی ست. «دری» که ابن مقفع به پادشاهان نسبت داده است نمی‌تواند جز فارسی گفتاری شمالی باشد.

قهرمانان شاهنامه

در سخن از قهرمانان شاهنامه، منصور رستگار فسائی به «روایتی دیگر در مرگ رستم» پرداخت و سه روایت عمده آن را برشمرد: فردوسی و کسانی که از شاهنامه ابومنصوری بهره گرفته‌اند، شغاد را گشنده رستم می‌دانند. طبری و بلعمی، بهمن پسر اسفندیار را گشنده رستم می‌شناسند. به نوشته شماری از تاریخ نویسان نیز رستم به مرگ طبیعی در گذشته است. جوانی درمه ایتالیایی با فارسی گفتاریش از «نسب مادری پهلوانان در شاهنامه» سخن آورد و گفت که چند تن از قهرمانان شاهنامه از پدر ایرانی و از مادر تورانی بوده‌اند، و آمیزش دو نیمه روشن و تاریک رمز ترقی و نیرومندی این قهرمانان است. درمه در پایان این سخن که در رُم میدانی بنام فردوسی هست که در میانش یکی از گیراترین مجسمه‌های فردوسی، ساخته ابوالحسن صدیقی شاگرد کمال الملک، برپاست، مجلس را افسون کرد. جان‌گیری از آکسفورد از «سهراب و رستم» و ناموری این دو قهرمان در اروپا سخن داشت، او به تاریخ چاپهای شاهنامه در اروپا پرداخت و گفت پس از آن که در دهه ۱۷۶۰ ویلیام جونز در آکسفورد منتخباتی از شاهنامه را در کتاب دستور زبان خود آورد، چاپهایی از شاهنامه با توجه کمپانی هند شرقی منتشر شد، اما پس از مدتی کمک کمپانی به چاپ مجموعه‌های ایرانی قطع شد که خود نشانه

مخالفت انگلیس‌ها، با گسترش زبان فارسی در هند بود. خانم لی شیان- چان هون نین، از چین، با فارسی روان، «نظری دربارهٔ چهار قهرمان جوان شاهنامه» داشت: این هر چهار: ایرج، سهراب، اسفندیار و سیاوش، از نژاد و تبار شاهانند و نیک سرشت و برخوردار از ارادهٔ قوی و آرمانهای والا. اما دست خویشانشان به خون آنان آلوده می‌شود. در شاهنامه، جوانان، دوست‌داشتنی و مهربانند، و پیران، سخت دل و کینه‌توز و خودپرست. خانم انصاری، از هند، نگاهی داشت به دو قهرمان زن شاهنامه، «سودابه مظهر بدی و فرنگیس، دختر افراسیاب، که نمونهٔ کامل زن تمام عیار و یکی از زحمتکش‌ترین قهرمانان زن ایرانی شمرده می‌شود.»

شاهنامه‌شناسی

در نسخه‌شناسی و ویراستاری شاهنامه، مهدی درخشان از «بیت‌های الحاقی در هجو سلطان محمود» گفت که شمارهٔ آن در نسخه‌های قدیم متفاوت است، و افزود که بر رویهم جز ۲۰ تا ۳۰ بیت آن از فردوسی نیست و افزوده‌ها را باید زبان حال مردم انگاشت. محمّد روشن دربارهٔ نسخهٔ خطی شاهنامهٔ کتابخانهٔ فلورانس، مکتوب بسال ۶۱۴ هجری قمری، که کهنترین نسخه‌اش پنداشته‌اند، هشدار داد که با آشکار بودن تراشیدگی و بازنویسی تاریخ پایان کتابت آن بررسی‌ای دوباره ناگزیر است. ادموند هرزیک، از انگلیس، از چند نسخهٔ کهن شاهنامه محفوظ در کتابخانه‌ای در شهر منچستر سخن گفت.

در زمینهٔ منابع و مآخذ شاهنامه، مجلس بزرگداشت فردوسی مقاله‌ای از استاد ذبیح‌الله صفا با عنوان «نظری به مآخذ شاهنامه و دیگر حماسه‌های ملی» ارمغان داشت که خواننده شد. در بهره‌ای از آن، مآخذ عمدهٔ شاهنامه چنین یاد شده است: روایات ملی، روایات دینی زرتشتیان، کتاب معروف خوتای نامک در تاریخ و کارنامهٔ پادشاهان ایران از کیومرث تا خسرو پرویز. فردوسی از زبان دهقان سخن می‌گوید و یکی از معنای دهقان «مورخ» است. سخن اسماعیل حاکمی، «نکاتی دربارهٔ برخی راویان شاهنامه» بیشتر پیرامون «دهقان» بود و معانی چندگانهٔ آن: صاحب‌ده، صاحب‌ملک، ایرانی (در برابر ترک و عرب)، راوی سُنن یا مورخ، کشاورز، مردِ ده و روستایی، زرتشتی، و معانی دیگر مانند دانا، بازرگان و دارا.

در بخش شاهنامه، اسطوره، افسانه و تاریخ، میرجلال‌الدین کزازی به «نمادشناسی اسطوره‌ای در اسطورهٔ ضحاک» پرداخت و با لحنی گرم و گیرا از اهمیت داستان ضحاک

در اسطوره‌شناسی یاد آورد. پرو یزپژوم شریعتی در «ارزش تاریخی شاهنامه» گفت که تقسیم شاهنامه به سه دوره اساطیری، پهلوانی و تاریخی تقسیمی ست سطحی و «می‌توان ثابت کرد که شاهنامه از آغاز تا پایان، یکسره، بی‌ان‌رویدادهای تاریخی ست.» جانگ هوی، از چین، در «چگونگی آفرینش انسان در شاهنامه» گفت که از دید شاهنامه انسان از خاک درست شده و در کتب قدیم چین نیز چنین آمده است. در زمینه شاهنامه و جغرافیا، حسن انوری نام ایران را در شاهنامه بررسید: «نخستین بار نام ایران در شاهنامه در دوره پادشاهی جمشید آورده شده و فرانک، مادر فریدون، اولین کسی ست که خود را ایرانی می‌نامد، و پس از او فریدون.» سخنران افزود که نام ایران بیش از ۸۰۰ بار در شاهنامه آمده و جیحون، البرز کوه و مازندران از نامهای جغرافیایی اصلی شاهنامه است. امین پاشا اجلالی از «آذرآبادگان در شاهکار جاویدان استاد طوس» یاد کرد، جایی که «رزمگاه قوای خیر و شر و میدان پیروزیهای ایزدی علیه دستیاران اهریمن بوده است... آذرآبادگان در تقسیمات کشوری زمان انوشیروان با قم و اصفهان و گیلان جزء بهره‌دوم از کشور ایران است.» سعید عریان، «بزرگوش در شاهنامه» را، که پیدا نیست کجاست، یکی از اعلام جغرافیایی اساطیری شاهنامه خواند.

هنر شاعری فردوسی

در سخن از شاهنامه و هنر شاعری، چند پژوهنده به سنجش سخن فردوسی در مایه موسیقی و کلام و زبان و هنر شاعرانه برآمدند. ایرج پارسی نژاد در سخن از «موسیقی شعر در شاهنامه» گفت: «موسیقی در مفهوم گسترده آن یکی از عناصر زیبایی شناختی شعر فردوسی ست. او در محدوده تنگ یک بحر واحد از نظام موسیقایی متنوعی سود می‌جوید تا بتناسب مقام سخن حالات گوناگونی پدید آورد.» گل‌سرخ‌نیز «موسیقی شاهنامه و موسیقی در شاهنامه» را بررسید: «در شاهنامه به سه نوع موسیقی که فرم مشخص دارد اشاره می‌شود: ۱ - سرود؛ ۲ - باژ؛ و ۳ - ترانه. به گفته شاهنامه، موسیقی رزمی کهن ایران برای چند منظور مورد استفاده قرار می‌گرفته است: ۱ - جمع‌آوری سپاه؛ ۲ - حرکت بسوی میدان؛ ۳ - پیش‌خواندن سپاهیان برای رزم؛ ۴ - رساندن اطلاعات لازم به سربازان و پهلوانان؛ و ۵ - ترغیب سربازان به جنگ و پیروزی.» ریکاردو زیپولی ایتالیایی که اکنون در سبک هندی شعر فارسی تحقیق می‌کند، با فارسی خوش‌آهنگ گفت که از بررسی کامپیوتری «کلمات موزون

شاهنامه» دریافته است که بسیاری از بسامدها و کلمات آغاز بیتها و قافیه‌ها همانندند. عبدالقیوم قویم، پژوهنده افغانی «سخن آرای در شاهنامه» را عنوان سخن داشت و اشاره کرد که فردوسی با صنایع شعری به کلام زیبایی بخشیده و گاه در بیتی چندین صنعت در کار آورده است. خسرو فرشیدورد هم از «صنعت شاعرانه در شاهنامه» گفت، و یاد آورد که یکی از مایه‌های زیبایی شاهنامه، پی‌آوریهای دلاویز آن است: در شاهنامه صفات مرگب و گروهای وصفی و قیدی‌ای هست با طراوت و تازگی بسیار، که شاید اختصاص به فردوسی داشته باشد.

مجید کیانی نیز پیش از نواختن آهنگ و نغمه‌ای با سنتور، مقدمه‌ای در موسیقی شاهنامه گفت: در شاهنامه از سازهای رزمی، نام شیپور، درای، رویینه‌تن، سنج، و گاوتن... آمده و از سازهای بزمی از رود، چنگ، بربط، عود، تنگور، دف، و نی یاد شده است. اما آنچه را که موسیقی در شاهنامه می‌نامیم همان موسیقی درونی کلمات و ترکیب نغمه‌ساز آنهاست. شاهنامه فردوسی سهمی بسزا در حفظ موسیقی ایرانی داشته است. داستان و ابعاد سه‌گانه از دوره سامانیان و پیش از آن بازمانده است. اما گوشه‌های سه‌گانه نام داستانها و رویدادهای شاهنامه را دارد.

اندیشه فردوسی

سخن از اندیشه و درونمایه شاهنامه با گفتار احمد مهدوی دامغانی پیرامون «تجلی قرآن و حدیث در شاهنامه» آغاز شد. وی گفت که پیش از فردوسی کمتر شاعری از این معانی و مضامین در شعرش بهره جسته، و هیچ یک از متکلمین و غیر شیعیه لفظ «وصی» را برای جانشین پیامبر بمعنی مطلق امیرالمؤمنین بکار نبرده است، و تنها فردوسی ست که وصی را به نبی می‌افزاید:

اگر چشم داری به دیگر سرای بنزد نبی و وصی گیر جای
سخنران سپس چهل و چند مورد از تجلی قرآن و حدیث را در شاهنامه برشمرد از جمله در بیت زیر:

که من شهر علمم، علیم در است درست این سخن گفت پیغمبر است
که در معنی «آنا مدینه علم و علّی بابها» است (وی پای فشرده که «من شارستانم» — که در نسخه فلورانس آمده — بی معناست) و نیز گفت «بدان برترین نام یزدان پاک» در سخن فردوسی اشاره به اسم اعظم است میان موحدین یعنی مسلمانان و یهود.
کمال‌الدین عینی فرزند صدرالدین عینی از تاجیکستان سخنی با عنوان «شاهنامه»

فردوسی در مدار مبارزات سیاسی» داشت، و چون بر بالای مجلس آمد با شور و شوق گفت که درود و پیام دوستی مردم تاجیک را ارمغان دارد، و افزود «ما نه میلیون تاجیک ماوراءالنهر از بازماندگان سامانیان هستیم.» سخنش شنوندگان را به وجد آورد. باز مرده داد که شورای عالی تاجیکستان، فارسی را زبان رسمی تاجیکستان اعلام کرد و خط فارسی از سال آینده در مدارس یاد داه می‌شود، هرچند که از ده سال پیش هم آموزش زبان و خط فارسی میان خانواده‌های تاجیکی جریان داشته است و هیچ چیز نمی‌توانست مانع این حرکت فرهنگی مردم شود. وی گفت که فردوسی در محکوم کردن ضحاک در درجه اول سلطان محمود ظالم را در نظر داشته است، و شاهنامه در راه صلح و داد و رهایی از ظلم و چیرگی قدرتها... ارزش دارد. وی چند کتاب که در باره فردوسی در تاجیکستان چاپ شده است و نیز چند مدال از بزرگان علم و ادب ایران را به کنگره فردوسی اهدا کرد.

سپس هانری دو فوشه کور فرانسوی مقاله‌اش را، در باره «عبرت و حکمت در شاهنامه» خواند (این عنوان برای سه مقاله در برنامه سخنرانیهای کنگره نوشته شده بود). او به سه فضیلت، هنر و نژاد و گوهر، در بخش دوم شاهنامه پرداخت:

هنر با نژاد است و با گوهر است. سه چیز است و هر سه به من اندر است و اشاره کرد که در تورات همانا کردار بید شاهان مایه گسسته شدن تبار شاهی می‌شود، اما در شاهنامه تباهی تبار شاهی به انحراف اخلاقی می‌انجامد. در سراسر شاهنامه کین و ستیز در برابر بیداد آمده، و از سوی دیگر، داد هدف اساسی است: «که اندر جهان، داد گنج من است». اما فردوسی راه تازه‌ای بر انوشیروان می‌گشاید، راهی که از داد به دانایی می‌رسد، چنان که رایزن خردمندی در وجود بزرگمهر دارد. باز فردوسی سره ایزدی را هم یاور شهریار دادگر دانسته است.

دانش فردوسی

در زمینه دانشها، باورها، و آیینها در شاهنامه، ضیاءالدین سجادی «قضا و قدر» را در اندیشه و اثر فردوسی بررسیید. سرفراز غزنی به «دانش ستاره شناسی و نجوم فردوسی» پرداخت و گفت که وی تنها شاعری است که چگونگی ساختن و بکار بردن جام جم را بیان می‌کند که نشانه دانش او در ستاره شناسی و نجوم است. وی سخنی دیگر، در باره شطرنج در شاهنامه، نیز در میان آورد و با نشان دادن صفحه شطرنجی صحنه آرای شده، چگونگی مات شدن حریف را در دو حرکت از زبان فردوسی بیان کرد. محمود

روح‌الامینی از «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه» گفت، که در بسیاری از آنها چگونگی خواستگاری و آشنایی، پایگاه نژادی و اجتماعی و دینی و اقتصادی دو طرف، رسم و آیین عروسی و اندازهٔ جهیزیه بروشنی بیان شده است. «سمبولیسم در داستانهای شاهنامه» عنوان سخن قدمعلی سرامی بود که گفت فردوسی به سمبولیک بودن شماری از رویدادهای شاهنامه آگاه است. این نمادها را می‌توان به گونه‌های زیر جدا کرد. نمادها و کردارهای نمادین طبیعی، مابعد طبیعی، رؤیا، فال، معما، و بازی. حسن کیانی در بارهٔ «سوگند در شاهنامه» گفت که در آن به یزدان، دادار، دارنده، آذرگشسب، دین و جز اینها سوگند یاد شده است. سوگندهای مذهبی شاهنامه از خواری و فرومایگی و ناتوانی برکنار است. حشمت‌الله طیبی نیز در «مفهوم جامعه شناختی در شاهنامه» گفت که «می‌توان مفاهیم علمی جامعه‌شناسی را با استفاده از شاهنامه تبیین کرد.»

کلام فردوسی

در «واژه‌شناسی و زبان‌شناسی شاهنامه» نیز چند گفتار فرا آورده شد. جعفر معین‌فر از واژه‌های تازی شاهنامه گفت که آن را در سراسر شاهنامه ۷۰۶ تا برشمرده است. محمد رضا راشد محصل از «پیام‌نامه‌ها در شاهنامه» یاد کرد که در ترکیبها و معانی زیر آمده است: امان‌نامه، بیم‌نامه، پوزش‌نامه، پیمان‌نامه، تسلیم‌نامه، تعهدنامه، تفقد‌نامه، تقاضانامه، خواست‌نامه، درد‌نامه، سرزنش‌نامه، سوگنامه، شادی‌نامه، نامهٔ طلسم شکن و بندگشا، عتاب‌نامه، فتحنامه، وصیت‌نامه، نامهٔ دوستانه، و دیگر نامه‌ها. پرویز نیلوفری در سخن از «درخت گز در شاهنامه» یاد آورد که در داستان جنگ رستم و اسفندیار چهارده شعر در بارهٔ درخت گز، مردم گز پرست، چوب گز، و تیر گز دیده می‌شود. ایرانیان باستان درخت گز را تا حد پرستش دوست می‌داشتند. گوینده افزود که ۵۵ گونه درخت گز را در جهان بررسیده است که ۳۳ گونهٔ آن در ایران است، و از اینهاست گز شاهی و گز آشوراده (که نام بندرگز از آن است). این سخنران گفتار خود را چنین به پایان برد که «ضمناً، بنده با چهل مقاله و چندین کتاب از طرف دانشمندان سوئدی کاندید جایزهٔ نوبل در رشتهٔ کشاورزی شدم». نگارندهٔ این یادداشت دوستی داشت که پیوسته سخن از فضیلتها و کردارهای پسندیدهٔ خود را با این عبارت آغاز می‌کرد که: «بی آن که خواسته باشم که از حد فروتنی بیرون بروم...!»

روان‌فرهادی افغانی در سخن از «واژه‌های شاهنامه از هزار سال پیش» گفت که با

تقسیم تلفظ این واژه‌ها به دو صورت غربی (قلمرو ایران امروز) و شرقی (هرات و کابل و سمرقند و...) و به یاری شاهنامه در یافتن تلفظ اصیل می‌کوشد. در همین راستا، سلیم نیازی هم گفتاری داشت در استفاده از شاهنامه در پژوهش‌های زبانشناسی.

شاهنامه‌های پس از فردوسی

در این زمینه احمد شریفی از شاهنامه‌ای گردی سخن گفت که در جنوب استان کردستان و شمال کرمانشاه در میان خاندانهای کرد بصورت دستنویس هست. بعضی برآنند که این اثری است جدا از شاهنامه فردوسی، و عده‌ای گمان دارند که ترجمه‌ای است که سرهنگ الماس خان کنوله‌ای از شاهنامه فردوسی کرده است.

روزگار و شخصیت فردوسی

به شعبه دوم، «بررسی اوضاع عصر فردوسی» کمتر پژوهنده‌ای روی داشت. از محمد استعلامی مقاله «زمینه‌های اجتماعی پدید آمدن شاهنامه» در برنامه بود. وزیر خارجه هم در نخستین روز از جریانهای اجتماعی و فکری تا روزگار فردوسی سخن گفت.

در شعبه سوم، در بررسی شخصیت فردوسی، چند مقاله به میان آمد. علیرضا شهبازی در تحقیق تاریخ تولد فردوسی نتیجه گرفت که این شاعر در ۳ ژانویه ۹۴۰ برابر ۳ دی ۳۰۸ یزدگردی و سال ۳۲۹ هجری قمری زاده شده است. پیرموتسه ایتالیایی که کاشف و معرف نسخه معروف فلورانس شناخته شده است در خواندن متن مقاله اش، «تعریف فردوسی در دستنوشته‌های کهن شاهنامه» تلاشی کرد و گفت که در نسخه‌های قدیم القاب فردوسی به عربی نوشته شده است، اما رایج‌ترین لقبی که کاتبان به سراینده شاهنامه داده‌اند، «حکیم» است. موتسه چند بار مژده داد که خبر خوشی برای کنگره دارد و این انتظار بار آمد که خبر از بازگرداندن نسخه فلورانس به ایران خواهد داد! تا سرانجام که منتظران را به لب آمد نفس، گفت که در تماس با کتابخانه فلورانس پیش از سخنرانی آگاه شده که این نسخه «در کمال صحت و تندرستی است.» سلمان البدور از اردن نیز در سخن از «جنبه‌هایی از حکمت و فلسفه در شعر فردوسی» گفت که فردوسی حکیم است اما خود را مقید به یک مکتب خاص فلسفی ندیده و الهیات او مبتنی بر یک نوع توحید تنزیهی و تجریدی است. فردوسی به عقل جنبه تقدس داده و آن را نخستین مخلوق خداوند دانسته است. سرانجام، حسین رزمجو، از «عدالت‌جویی و ظلم‌ستیزی

فردوسی» گفت و نتیجه گرفت که شاهنامه ستایشنامه شاهان نیست، بلکه هرجا که باید برستم مستبدان تاخته است.

فردوسی و دیگران

شعبه چهارم کار علمی کنگره، «مطالعه مقایسه‌ای فردوسی، شاهنامه و قهرمانان آن» با حضور بسیاری پژوهندگان خارجی انتظار می‌رفت که پر بار باشد، اما مقاله‌های آورده شده انگشت شمار بود. ازهر دهلوی از دانشگاه دهلی که جای خالی نذیر احمد را پر کرد (گفتند که آشوب هندوان، این ایران‌شناس مسلمان هندی را از آمدن جلو گرفته است) شاهنامه را با یک اثر حماسی هند مقایسه کرد و از سرگذشت و کردارهای همانند قهرمانان آنها یاد آورد. جنگ خیر و شر و مبارزه اهورامزدا و اهریمن در این دو اثر شبیه است و نیز آداب و اطوار جنگ، که تا آن دوره در میان دو تیره آریایی تقریباً یکسان بوده است، و هر دو سراینده در جستجوی انسان کاملند. سرانجام، مقایسه میان شاهنامه و مهابهاراتا از سرزمین هند کاری بسیار شایسته است. محمد التونجی مهمان سوریه‌ای به مقایسه رستم در شاهنامه و عنتره بن شداد قهرمان عرب دوره جاهلی پرداخت. این قهرمان عرب، بزرگ قبیله بود و وجودی یقینی. تحسین یازیجی از ترکیه در «تأثیر شاهنامه در آداب پادشاهی ترکان» گفت که پادشاهان ترک و ترکان آسیای صغیر عنوان و اسامی خود را از شاهنامه گرفتند و این اسامی در میان مردم آن سامان چنان محبوب بود که شاهان به داشتن آن می‌بایندند. فردوسی از افراسیاب بزشتی یاد می‌کند، پس پادشاهان ترک خود را از تیره افراسیاب نمی‌دانند و از نژاد کیان می‌شناسند و دشمنان خود را از نسل افراسیاب می‌خوانند. مقاله گائوژوی ثین از چین را (که در اصل به انگلیسی نوشته بود) همکارش چانگ‌هوی به فارسی خواند، درباره «آرمان مشترک باستانی ایران و چین»، و گفت که مردم ولایتی از چین هنوز عقیده دارند که فرهاد از آن جا بوده است و تونلی را که در آن ولایت است کار آن کوهکن می‌دانند.

شاهنامه‌شناسی در جهان

شعبه پنجم کار علمی مجلس بزرگداشت فردوسی نگاهی داشت به شاهنامه‌شناسی در جهان. پیام مانندی خوانده شد از محمد علی جمالزاده، که با سرآغاز «نامه‌ای است از مردی صد ساله به کنگره فردوسی هزار ساله» چند نکته درباره شاهنامه داشت. و از آن میان: «یکی از نویسندگان انگلیسی داستان رستم و سهراب را به نمایشنامه منظوم

درآورده است. مأخذ داستان او «خدای‌نامه بوده و در سمنگان روی داده است.» کورویاناگی، ایران‌شناس ژاپنی، در سخن از ترجمه‌های ژاپنی شاهنامه بار دیگر از قدیمترین بیت که از شاهنامه به ژاپن آمده است یاد کرد: «قدیمترین اثری که از کتاب ارجمند شاهنامه در ژاپن در دست است بی‌تی است که در آغاز قرن سیزدهم میلادی، یعنی قریب ۷۷۰ سال پیش وارد سرزمین ما شده است. جالب این که معتبرترین نسخه قدیم شاهنامه محفوظ در کتابخانه ملی فلورانس نیز در همین قرن استنساخ شده و چه بسا بی‌تی رسیده به ژاپن برگرفته از این نسخه قدیم باشد.» سخنران سپس به ترجمه‌های ژاپنی شاهنامه در قرن حاضر پرداخت که مترجمان آنها «در کار خود بیشتر از ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی سود جسته‌اند. استاد کورویاناگی افزود که خود تاکنون چهار بار منتخبات شاهنامه را از فارسی به ژاپنی برگردانده است، و از کار همکار خود خانم امیکو اوکادا در شناساندن شاهنامه به ژاپنیان نیز تجلیل کرد.

خانم امیکو اوکادا از ژاپن از «ارزش تاریخی شاهنامه» سخن گفت: «یادگارهای بازمانده از روزگار باستان نشان از پیوند و داد و ستد فرهنگی میان ایران و ژاپن دارد. در ادبیات ایران کهن و ژاپن، مایه‌ها و اشاره‌هایی همگون هست. همچنین داستانها و مایه‌های اساطیری مشترک میان ایران و ژاپن وجود دارد. نمادهای سمبولیک مشترک در فرهنگ و هنر دو کشور نیز زیاد است.» کلیم سه‌رامی، از بنگلادش، ترجمه‌های بنگالی شاهنامه را معرفی کرد، که قدیمترین آن را محمد خاطر با نام شاهنامه بزرگ صحیح انجام داد. طبع دوم این کتاب بسال ۱۸۸۶ بود (تاریخ طبع اول در دست نیست). خانم مارتا سیمید چیوا، از بلغارستان، با فارسی روان سخنی داشت از شاهنامه فردوسی در کشور خود، و گفت: در قرن هیجدهم که اروپا با شاهنامه آشنا شد، در بلغارستان جنبشهای اجتماعی سر می‌گرفت. نخستین بار در سال ۱۸۹۹ یک شعر فارسی به زبان بلغاری برگردانیده شد و اکنون در کتاب درسی بلغاری و سه جلد از گزیده ادب جهان، داستان رستم و سهراب را در کنار ایلیاد هومر می‌بینیم. یک محقق بلغاری نویسد که ادبیات فارسی غنی‌ترین و بارورترین ادبیات شرق است. در دوره تسلط مرام اشتراکی، نگاه به شاهنامه وضع خاصی پیدا کرد و ترجمه‌ها هم بیشتر از زبان روسی شد. عزیززاده هم که همراه هیأت شوروی بود گفت ۴۷ سال است که فردوسی را در دانشگاه باکودرس می‌دهد و ۲۷ سال عمر خود را صرف ترجمه شاهنامه یا نامه‌های شاهانه به ترکی کرده است. عارف نوشاهی محقق پاکستانی از «تحقیقات شیرانی در باره فردوسی» گفت که چنان گسترده است که یک جلد کامل از دوره هشت جلدی

مقالات او اختصاص به فردوسی یافته است. «به عقیده شیرانی، در خاور زمین بیشتر شاهنامه‌خوانی رواج دارد، اما کوشش‌های علمی در باره فردوسی و شاهنامه در غرب انجام گرفته است.» گوهرنوشاهی هم دو اثر مهم از ترجمه شاهنامه را به اردو معرفی کرد. نگارنده این یادداشت نیز ارمغان مجلس بزرگداشت فردوسی را «نگاهی به شاهنامه شناسی در ژاپن و برگردانهای ژاپنی شاهنامه» داشت: شاهنامه از نخستین گنجینه‌های دانش ایرانی بود که در چشم خاورشناسان و ایراندوستان ژاپن نوین جلوه کرد. داستانها و قهرمانهای شاهنامه برای مردم ژاپن بیگانه نیستند. ژاپنی‌ها در افسانه و سرگذشت به چند چیز بیشتر شیفته می‌شوند: یکی سرشت و سرنوشت قهرمانان است. دیگر، پیوندهای دیرین تاریخی و نمود آن در اثر ادبی. سوم، همسانیها در تاریخ و فرهنگ و آنچه در گنجینه ادب ژاپن مانند دارد. چهارم، رویدادهای شگفت. کاخ بلند سخن فردوسی از همه این مایه‌ها و گیراییها سرشار است. آشنایی با شاهنامه و به ژاپنی درآوردن آن از آغاز سده بیستم سرگرفته و چند اثر دلنشین به ادب ژاپن ارمغان داده که گیراتر از همه شاید ترجمه دل‌انگیز بونمی تسوجیا شاعر نامور ژاپنی (که در دسامبر ۱۹۹۰ در سن یک صد سالگی درگذشت) بسال ۱۹۱۶ و برگردان شعرگونه ماساهارو هیگوچی بسال ۱۹۴۱ است.

چند نکته در کار کنگره و برگزاری آن

- دانشگاه تهران و بسیاری از سازمانهای دست اندرکار، همه همت و توانشان را برای برگزار کردن این کنگره در میان آورده بودند. در تدارک و پذیراییها، دست و دلبازی ایرانی نمودار بود.
- استقبال و بدرقه شایسته و کارساز نمایندگان دستگاههای برگزارکننده، بویژه در فرودگاه، اثر بسیار خوبی در مهمانان از خارج آمده داشت.
- از کارهای خوب و بجا، دعوت شمار بنسبت بیشتری از ایران شناسان قلمرو گسترده زبان فارسی بویژه از تاجیکستان بود.
- نقالی شاهنامه هم در مجلس جایی داشت. نیز، گروههای موسیقی محلی و نمایشهای مناسب، رنگ و رایحه‌ای دلنشین به فضای کنگره دادند. سرسرای دانشکده ادبیات با پرده‌های شاهنامه زینت یافته بود. نمایشگاهی هم از نسخه‌ها و پرده‌های شاهنامه با همکاری انجمن خوشنویسان در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران از نیمه راه برگزاری کنگره گشوده شد.
- در روزهای کار کنگره، شنیده شد که از ماهها پیش، تب فردوسی همه جا را برداشته

بود. پرده‌هایی از سیمای مردانه فردوسی با نام و نشان کنگره در خیابانها آویخته بود و بروبالای مجسمه استاد طوس در میدان فردوسی تهران و خیابانهای پیرامون آن گرد رویی و زیبا سازی شده بود.

- کتابهای خوبی هم در باره فردوسی و شاهنامه و نیز چاپهای تازه‌ای از این کتاب در ایران منتشر شد که از نمونه‌های خواندنی آن می‌توان «فرهنگ نامهای شاهنامه» از منصور رستگار فسائی، و چاپ تهران شاهنامه و یراسته جلال خالقی مطلق (مقدمه و دفتر یکم) را یاد کرد.

- دیر شدن آغاز برنامه صبحها در نظم کار روز اثر می‌گذاشت. دیر رسیدن مهمانان به تالار فردوسی یکی برای دوری راه، از هتل آزادی در اوین تا دانشگاه تهران، بود.

- گویا نخست قرار بوده است که این مجلس در دانشگاه فردوسی مشهد برگزار شود اما دانشگاه تهران میزبانی را از آن خود ساخت. سفر یک روزه‌ای هم برای رفتن میهمانان کنگره به طوس و دیدار دانشگاه فردوسی پیش بینی شده بود که با برف سنگین تهران از برنامه پاک شد، گرچه این برف خود جابخوش کرد و ماند.

- پژوهندگان ایرانی چند مقاله خوب خواندند. اما تحقیق تازه و ارزنده‌ای از سوی محققان خارجی به کنگره آورده نشد، و بیشتر آنان هم که سخنشان محتوایی داشت از یافته‌ها و نوشته‌های گذشته خویش بهره گرفته بودند.

- یک کمبود کار، نبودن مقاله‌ها یا کوتاه شده آنها در دسترس شرکت کنندگان بود که چاپ بخشی از خلاصه مقاله‌ها، به انتخاب و شتاب، در «فردوس» نشریه روزانه و ویژه کنگره فردوسی، تا اندازه‌ای آن را جبران کرد.

- وجود یک مرکز و دستگاه متخصص و آشنا و آزموده برای سازمان دادن و برگزاری کنفرانسها در ایران نیازیست که بروشنی احساس می‌شود. با بودن چنین دستگاهی، مدیران سازمانهای تحقیقی و فرهنگی می‌توانند منحصرأ به جنبه تخصصی و علمی کار کنفرانسها برسند.

فردوسی از سکوی چاپخانه‌ها و پرده نقالان به دل‌های بسیاری از ایرانیان راه گشوده است و می‌گشاید. هرگاه و هرجا که از فردوسی یاد و ستایش شود بجاست. هیچ ثروتی، در جهان گذران، همسنگ جان نیست، و فردوسی جان ایران و زبان فارسیست، جانی که همیشه در جهان است.

در جهانی و از جهان بیشی همچو معنی که در بیان باشد دی‌ماه ۱۳۶۹
بخش زبان فارسی، دانشگاه مطالعات خارجی اوزاکا، ژاپن

نامه ها و اطفا نظرها

معرفی نقاش

«... درباره مقاله بسیار جالب آقای پیتز چلکوسکی «شاهنامه فردوسی و تبلیغات انگلیسی» در شماره ۲ (تابستان ۱۳۶۹) آن مجله برای کمک بیشتر به روشن شدن موضوع توضیح زیر را لازم می دانم که در صورتی که مصلحت بدانید آن را امر به درج فرمایید:

درباره آنچه که آقای چلکوسکی راجع به شش تصویر اول نوشته اند این جانب اطلاع چندانی ندارم جز آن که به یاد دارم در سالهای جنگ جهانی دوم آنها را جسته گریخته بر در و دیوار مسافرخانه های بین راه در ایران مشاهده می کردم. آنچه که می خواهم بنویسم مربوط به تصویر هفتم است که حسابش کاملاً با تصاویر شش گانه دیگر جداست.

اگر شش تصویر اول به گمان آقای چلکوسکی از یک نفر خارجی به نام حقیقی یا مستعار «Kem» می باشد تصویر هفتمی کار هنرمند و مینیاتوربست معروف ایران حاج مصورالملک است. امضاء نامبرده نیز که به

شکل سربیک نفر معتم است در طرف چپ پایین تصویر زیر اسب چرچیل دیده می شود که نوشته شده است «عمل حاج مصورالملک»، بدین طور:



داستان تصویر مزبور بقرار زیر است:

در روزگاری که هیأت مرسلین کلیسایی از انگلستان در اصفهان صاحب کالجهای پسرانه و دخترانه و بیمارستانها و مؤسسات خیریه دیگر از قبیل سازمان کمک به ناینبایان و غیره بودند حاج مصور با آنها روابط نزدیک و دوستانه داشت و از رهگذر تماس با آنان مینیاتورهای خود را به خارجیان عرضه می داشت. محل کار حاج مصور آن روزها در حجره ای واقع در خیابان سپه مقابل چهلستون بود و معلمین خارجی کالج، ما را تشویق می کردند که به دیدن هنرمند معروف برویم و کارهای او را تماشا کنیم.

بسال ۱۹۴۳ که ایتالیا در حال شکست خوردن بود حاج مصور تابلویی ساخت که در آن چرچیل و روزولت و استالین در لباس رزم آوران

مینیاتور موجود در خانواده اسقف تامین دارد علاوه بر جابجا شدن بعضی از درختان و جزئیات دیگر حالت موسولینی است. در گراور مجله اسب موسولینی به زمین خورده و خود موسولینی جدا از اسب در حال فرار است و حال این که در تصویر موجود در انگلستان موسولینی در حال افتادن از اسب می باشد و البته بیت تبریک عید میلاد مسیح تنها در این تصویر دیده می شود و نه در تصاویر دیگر.

ح. ب. دهقانی تفتی

همشایر، اسقف انگلیکان ایران، ۱۹۶۱-۱۹۹۰
۲۰ نوامبر ۱۹۹۰/۲۹ آبان ۱۳۶۹

در پشت قاب تصویری که در خانواده تامین در انگلستان باقی ست ترجمه اشعار فردوسی توسط «رالف نارمن شارپ» و شرح مختصری از تصویر نوشته شده است که عین آن در زیر مشاهده می گردد. [از نقل ترجمه ابیات خودداری می کنیم ولی اظهار نظر شارپ را که در زیر ترجمه این ابیات ذکر گردیده است نقل می نمایم]:

The above ten couplets are a rendering into English verse of ten Persian couplets in the *Shāhnāme* of Ferdosi (935-1015 A.D.), illustrated by Mosavver ol Molk (مصوّر الملک), the reviver of miniature painting in Iran, showing the leaders of Britain, America and Russia, Churchill, Roosevelt and Stalin, overthrowing the leaders of Germany, Italy and Japan, Hitler, Mussolini, and Tojo, in the second World War of 1939-1945.

یکی از خوانندگان مجله ایران‌شناسی طی

ایران باستان سوار بر اسب بر هیتلر و هیروهیتو و موسولینی حمله آورده بودند. در تصویر مزبور موسولینی در حال افتادن از اسب خود می باشد. در حاشیه تصویر اشعاری از شاهنامه مربوط به جنگ رستم با اشکبوس با خط بسیار زیبای نستعلیق نوشته شده است و بر بالای تصویر با خط نستعلیق منتهی ریزتر نوشته شده است:

مبارک باشدت این عید میلاد

مسیح این جنگ را پیروزیت داد

این تصویر را در آن سال حاج مصوّر بعنوان هدیه و کارت تبریک عید میلاد مسیح به اسقف تامین که آن روزها ریاست کلیسا را در ایران بعهدده داشت هدیه کرد و تا سال ۱۹۶۱ که مرحوم اسقف تامین ایران را ترک نمود در منزل اسقف در اصفهان آویزان بود و این جانب بارها آن را دیده بودم. تصویر مزبور فعلاً در خانواده مرحوم تامین در انگلستان موجود است.

بطوری که بنده شنیده ام مرحوم حاج مصوّر پس از تقدیم هدیه خود به اسقف تامین سه تابلوی دیگر از همان موضوع ساخت منتهی بر روی استخوان یا عاج و هر کدام را به یکی از رهبران متفکین یعنی چرچیل و روزولت و استالین هدیه نمود منتهی به هر کدام از سران که تصویری فرستاد وی را سوار بر اسب در جلو دیگران نقاشی کرد. گویا چرچیل و روزولت نامه تشکرآمیزی از طریق سفارتخانه های مربوطه خود به مصوّر نوشتند ولی از استالین خبری نشد. به احتمال قوی تصویری که در مجله ایران شناسی چاپ شده است گراور یکی از این سه تصویر می باشد و چون چرچیل در جلو دیده می شود باید هدیه ای باشد که حاج مصوّر به وی فرستاده بوده است.

تفاوتی که تصویر گراور شده در مجله با

عقد شرعی»، «عقد شرعی» را ایشان از دیدگاه شاهنامه چگونه می‌دانند؟

ایرج ایرن

نیوجرسی، ۲۵ نوامبر ۱۹۹۰

پاسخ:

منظور از «عقد شرعی» در شاهنامه عقدی است که مردی مستقیم یا به میانجی از دختری خواستگاری می‌کند و در صورت رضایت او در طی مراسمی با حضور موبدان و پدر و مادر پسر و دختر انجام می‌گیرد، پیمان زناشویی بسته می‌شود. البته در شاهنامه در هر مورد به همه جزئیات اشاره نشده است، بلکه این نتیجه‌ای است که از بررسی همه موارد بدست می‌آید. ذیلاً فقط به ذکر دو مثال بسنده می‌گردد:

در باره وصلت پسران فریدون با دختران سرو آمده است:

به پیش همه موبدان سرو گفت

که زیبا بود ماه را شاه جفت

بدانید کاین سه جهان بین من

سپردم بدیشان به آیین من

و در باره وصلت زال با رودابه آمده است که سام پدر زال دستور داد که مهراب پدر رودابه بیاید تا پیمان یا بندی به آیین و کیش (=عقد شرعی) بسته شود:

بفرمود تا رفت مهراب پیش

بیستند بندی به آیین و کیش

جلال خالقی مطلق

ما دوباره خط فارسی را در تاجیکستان

زنده می‌کنیم

یکی از خوانندگان ایران شناسی، از تهران متن مصاحبه خانم گلرخسار شاعر معروف

نامه مورخ ۲۷ دسامبر ۱۹۹۰ خود از لندن در باره این نقاشیها نوشته است:

«... بنده خودم نسخه‌های چاپی این

مینیاتورها را در کودکی دیده بودم و به یاد دارم.

مرقوم فرموده‌اند [آقای چلکوسکی] شش تابلو از

هفت تابلو را یک نقاش انگلیسی به نام Kem با

تقلید از قراردادهای نقاشی کهن ایران کشیده

بوده است. ولی شرح حالی از او در مراجع

نیافته‌اند. شاید بتوان ردّ پایی از این نقاشی را در

صفحات نشریه فکاهی Punch یافت، زیرا

چنین بنظر می‌رسد که نقاش گرایشی هم به

کشیدن کاریکاتور دارد. ولی آقای دکتر

چلکوسکی از هویت نقاش هفتم صحتی

نفرموده‌اند. با تأملی در آن، روشن می‌شود که

این نقاشی با آن شش مجلس قبلی فرق دارد.

چون آن را یک نقاش ایرانی کشیده است. دقت

بیشتر رقم نقاش را هم آشکار می‌سازد، رقمی که

بصورت سربیک انسان در زیر پای اسبی که

روزولت بر آن سوار است کشیده شده. بنده در

این امضا دقت بیشتری کردم و تصور می‌کنم

(اگر اشتباه نکرده باشم) «عمل رستم ارژنگی»

را بخوانم. پس باید بگوییم که رستم ارژنگی،

مینیاتوریست با سابقه پدید آورنده این

نقاشی است.»

مقصود از «عقد شرعی» در شاهنامه

در وزین نامه ایران شناسی، سال دوم، شماره

۲، [تابستان ۱۳۶۹، ص ۲۷۳-۲۹۸] نوشته‌ای از

آقای جلال خالقی مطلق تحت عنوان «بیژن و

منیژه و ویس و رامین» درج شده بود. از آقای

دکتر خالقی مطلق استدعا می‌شود که راجع به

موضوع ذکر شده در زیر توضیحات روشنی را بیان

دارند. در صفحه ۲۷۵ ایشان نوشته‌اند: «... بستن

یادگار خالقی] مطالبی چاپ شده که جا دارد مورد بررسی قرار گیرد.

در مورد نواختن موسیقی ایرانی با سازهای فرنگی مخصوصاً سازهای فرنگی که کمترین توافقی با موسیقی ایرانی ندارد گفتنی زیاد است.

فواصل بخصوص موسیقی ایرانی، آشنایی کامل به ردیف و مناسب بودن سازها مجموعه مسائلی است که موسیقی ایرانی را ایرانی می‌کند. سازهای غربی من جمله ویلون سل، پیانو، قره‌نی، اوبو، و باسون به هیچ وجه برای اجرای موسیقی ایرانی سازگار نیستند. مخصوصاً این که نوازندگان آنها هم امریکایی باشند.

حتی مرحوم روح‌الله خالقی در مورد پیانوی استاد مرتضی محجوبی، اظهار نظر کرده‌اند که استاد محجوبی با سازی که هیچ تناسبی با موسیقی ایرانی ندارد موسیقی ایرانی را در حد اعلا اجرا و عرضه کرده‌اند. اصول هارمونی و هم‌نوازی و آهنگسازی غربی به هیچ وجه با موسیقی ایرانی تناسبی ندارد.

موسیقی ایرانی باید با هم‌نوازی و ترکیب نوازی مخصوص به خودش اجرا شود. برای موسیقی ملی ما بسیاری لطفی است که از سه‌تار این ساز بسیار توانا بعنوان سازی که صدایش برای مجالس عمومی «پرظریف و نزار است» یاد شود.

همچنین برای موسیقی ملی ما بسیار بی‌لطفی است که بخواهند ویلون را جایگزین کمانچه نمایند.

شنونده‌ای که نمی‌تواند بیشتر از بیست دقیقه برای شنیدن موسیقی ساکت بماند ظاهراً توانایی شنیدن برنامه‌های موسیقی را ندارد. پس می‌تواند از نوارهای موجود به مدت کوتاهی استفاده کند

تاجیک را با مجله آدینه چاپ تهران برای ما فرستاده‌اند. خانم گلرخسار در مدت اقامت شش روزه خود در ایران درباره «تأثیرات ادبیات ایران در تاجیکستان» با خبرنگار مجله آدینه سخن گفته‌اند که بخشی از آن را که حائز کمال اهمیت است از نظر خوانندگان ایران شناسی می‌گذرانیم. خانم گلرخسار: «می‌دانید که ما با خط «سیری لیک» می‌نویسیم. با این خط از فرهنگ سنتی هزارساله خود کنده شده‌ایم. مردم ما نمی‌توانند کتابهای شما را بخوانند. سیستم و ساخت زندگی ما هم دیگر است. تا سال ۱۹۹۴ بر می‌گردیم به خط فارسی که ما را بر می‌گرداند به مدنیت بسیار بزرگ خودمان. این از آثار تحولات اخیر در شوروی است که خط فارسی و فرهنگ فارسی بار دیگر در تاجیکستان زنده می‌شود. ما به هم نزدیکتر می‌شویم.

در سالهای سیاه اگر کتابی به خط عربی یا فارسی نزد کسی پیدا می‌کردند، یا حبس می‌کردند یا سرش می‌رفت. بسیاری از کتابهای ما را سوزاندند، بسیاری کتابهایشان را در گورستانها دفن می‌کردند، ما دوباره خط فارسی را زنده می‌کنیم. از بودن یا نبودن خط ما چه فایده! اولین بحث در «بنیاد فرهنگستان تاجیکستان» بعد از تحولات اخیر این بود که تا ۱۹۹۴ ما باید خط فارسی را رواج بدهیم. این خط خودمان را بگذاریم. الان گروه گروه در بنیاد فرهنگستان کار می‌کنند.»

موسیقی سنتی ایرانی و سازهای فرنگی

«در شماره سوم سال دوم مجله ایران‌شناسی، پائیز ۱۳۶۹، در صفحه ۵۸۶ از دکتر احسان یارشاطر در مورد ارکستر گلنوش خالقی [۵۱]-

شده جوابیه خود در تاریخ هشتم اکتبر ۱۹۹۰ از شهر Toledo ایالت اوهایو، امریکا به پُست داده‌اند و این نامه و ضمیمش در تاریخ دوازدهم اکتبر ۱۹۹۰ به اداره مجله ایران شناسی رسیده است. ما بلافاصله نامه ایشان را در اولین شماره مجله یعنی شماره سوم، سال دوم (پائیز ۱۳۶۹/۱۹۹۰) که زیر چاپ بود، چاپ کردیم و این شماره مجله در روز دهم ژانویه ۱۹۹۱ توزیع گردید. با آن که حداکثر سرعت را در چاپ مقاله آقای دکتر جواد هیئت بکار بردیم مع هذا ایشان این مقاله را به روزنامه ایران تایمز چاپ و اشنگتن، دی. سی. نیز فرستاده بودند که در شماره‌های ۹۹۸ و ۹۹۹ و ۱۰۰۰ بترتیب ۷ و ۱۴ و ۲۱ دی ماه ۱۳۶۹ آن روزنامه چاپ شده است و همچنین به قرار اطلاع آن را در روزنامه کیهان هوایی نیز بچاپ رسانیده‌اند. اگر می‌دانستیم ایشان بدین شیوه رفتار می‌کنند صفحات «نامه‌ها و اظهار نظرها»ی شماره سوم سال دوم را به چاپ آن نامه اختصاص نمی‌دادیم، زیرا هر مقاله یا نامه‌ای در یک مجله یا روزنامه چاپ شود کفایت می‌کند.

و اما در شماره سوم سال دوم مجله در ذیل نامه آقای دکتر هیئت نوشتیم که ایشان در نامه خود نوشته‌اند: «از مطالب فوق که مشتی از خروار اسناد تاریخی ست چنین مستفاد می‌شود که سرزمین شمالی ارس لااقل بعد از اسلام جزو آذربایجان بشمار آمده و هر دو یک واحد جغرافیایی و سیاسی شمرده می‌شده... و در سده پنجم هجری... اران بلاواسطه به آذربایجان ملحق شد.» در همان شماره نشان دادیم که اظهار نظر ایشان از نظر تاریخی کاملاً نادرست است زیرا از جمله قطران تبریزی شاعر فارسی زبان قرن پنجم در قصاید خود از امرای «سرزمین شمالی ارس»

که در ضمن هم بتواند چایی بخورد و با دوستان صحبت کند و هر موقع خواست کفی هم بزند. اگر موسیقی سمفونی برای همه نیست باید قبول کرد که موسیقی سنتی ایرانی هم شاید نمی‌تواند برای همگان باشد. گرچه آرزوی هر آهنگساز و نوازنده‌ای آن است که موسیقی اش مورد علاقه و لذت افراد بیشتری باشد. ولی متأسفانه همان‌طور که آقای دکتر یارشاطر ذکر کرده‌اند عامه مردم برای شنیدن «موسیقیهای ضربی و برقی و جست و خیز آلود تقلیدی» چه داخلی و چه خارجی حاضرند ساعتها وقت بگذارند.

همان‌طور که از کمانچه و تار و ضرب و نی و سنتور و قیچک در ارکسترهای سمفونی و جاز غربی اثری دیده نمی‌شود برای عرضه و اجرای موسیقی ایرانی هم باید از ابزار مناسب آن استفاده شود.

با اظهار تشکر: ارادتمند

دکتر داریوش ثقفی

پیتسبورگ، پنسیلوانیا

فوریه ۱۹۹۱/ بهمن ماه ۱۳۶۹

یک سند معتبر دیگر

درباره «ارژان» و «آذربایجان»

تمام بخش «نامه‌ها و اظهار نظرها»ی شماره سوم سال دوم مجله ایران شناسی را به نامه بسیار مفصل آقای دکتر جواد هیئت اختصاص دادیم که آن را در جواب مقاله «آذربایجان کجاست؟»، نوشته جلال متینی (ایران شناسی، سال اول، شماره ۳، پائیز ۱۳۶۸، ص ۴۴۳-۴۶۲) مرقوم داشته بودند. در آغاز آن بخش ذکر کردیم که نامه ایشان مورخ ۲۷/۶/۶۹ (۱۸ سپتامبر ۱۹۹۰) است و آن را به همراه متن ماشین

بفرمایید:
 «... اتابک سعدبن زنگی سلطان پارس و اتابک
 ازبک بن محمد صاحب اژان و آذربایگان را طمع
 در ملک عراق مستحکم شد.» ص ۲۲.
 «و چون سلطان جلال‌الدین آذربایگان و اژان
 بگرفت.» ص ۲۴

«بعد از آن که اتابک از حدود همدان گریخته و
 جان برده، و فرموده که رسم خطبه و سکه در اژان
 و آذربایجان به نام سلطان کند...» ص ۲۶.
 «و این قیاس در سایر خراسان و خوارزم و
 مازندران و اژان و آذربایجان و غور و غزنی و بامیان
 و سیستان تا حدود هند منظره است...» ص ۸۲.
 «و خطبای اژان و آذربایجان و سایر ممالکی که
 بئوی در حساب مملکت سلطان آمده بود به رسم
 و عادت، یاد خلیفه و دعای ایلم اومی کردند.»
 ص ۲۰۰.

«و بعضی از لشکرهای اژان و آذربایجان و عراق و
 مازندران خود دستوری خواسته به وطن بازگشته
 بودند...» ص ۲۲۱.

«پس مصلحت در آن دانست که با ملوک
 اطراف مکاتبت کند و اصلاح ذات‌البین با
 ایشان تقدیم دارد و اژان و آذربایجان را مخصوص
 به نام ایشان خطبه کند...» ص ۲۴۹.

«در این جا پنج باب در متن عربی هست که
 مترجم نیاورده است... چهارمی در بیان حوادث
 اژان و آذربایجان در این زمان.» زیر نویس ص
 ۱۷۷، اظهار نظر زنده یاد مجتبی مینوی.

ملاحظه می‌فرمایید مؤلف کتاب که با
 سلطان جلال‌الدین همراه و در بسیاری از موارد
 در ارتباط نزدیک بوده است چگونه همه جا اژان
 را منقطه‌ای جدا از آذربایجان ولی در مجاورت و
 همسایگی آن نام برده است، همان‌طوری که
 عراق را جدا از مازندران می‌دانسته است و
 خوارزم و غور و غزنی و بامیان و سیستان و همدان

همه جا با الفاظی نظیر: مهتر اژان، خسرو
 اژانیان، شهریار اژان، خسرو اژان، شه اژان، شاه
 اژان، شه اژانی، سرمیران اژانی یاد کرده و در
 یک بیت هم «اژان» را کاملاً جدا از «ایران»
 نام برده است تا چه رسد به آذربایجان:
 تا به ازان تویی، مدار عجب

که به اژان حسد برد ایران
 اینک برای آن که نشان بدهیم نظر آقای دکتر
 جواد هیئت در این باب به هیچ وجه با اسناد
 تاریخی تطبیق نمی‌کند، کتاب دیگری را از نظر
 می‌گذرانیم که در نیمه قرن هفتم هجری (سیزدهم
 میلادی) به زبان فارسی نوشته شده است.
 نام کتاب سیرت جلال‌الدین مینکرنی ست،
 نوشته شهاب‌الدین محمد خرنیزی زیدری
 نسوی که بتصحیح زنده‌یاد مجتبی مینوی در
 سلسله انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب
 (تهران ۱۳۴۴) چاپ شده است. این کتاب
 سرگذشت سلطان جلال‌الدین فرزند سلطان
 محمد خوارزمشاه است در مدت یازده سال پایان
 عمر وی. در این کتاب در ارتباط با حوادث
 تاریخی که در آن سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه
 نقشی بعهده داشته است، مؤلف چهل و یک بار
 لفظ «آذربایجان» و «آذربایگان» و
 «آذربایگان» (= آذربایجان) را آورده که دقیقاً
 منطبق است بر استان آذربایجان ایران، و بیست
 بار لفظ «اژان» را که بر بخشی از سرزمین واقع
 در شمال رود ارس تطبیق می‌کند. در این کتاب
 در عباراتی که آذربایجان و اژان با هم آمده است
 تردیدی باقی نمی‌گذارد که «اژان» لااقل تا
 نیمه قرن هفتم هجری نام سرزمینی بوده است جز
 آذربایجان که همه از آن با نام اژان یا ازان یاد
 می‌کرده‌اند نه «آذربایجان» چنان که امروز
 برخی ادعا می‌کنند. به این عبارتها توجه

را هریک نام منطقی‌ای جدا از یکدیگر.

هنری و عده‌ای از محققان و استادان — همه جا از Persian Gulf سخن می‌گویند.

آقای دکتر جواد هیئت در نامه خود کسانی را که معتقدند نام آذربایجان شوروی فعلی در قدیم «آذربایجان» نبوده است «شوونیست» خوانده و نوشته آنان را «غرض آلود» یاد کرده‌اند. آیا این شهاب الدین محمد خرندزی زیدری نسوی که در قرن هفتم هجری می‌زیسته و در این باب بیش از آقای دکتر جواد هیئت مطلع و صاحب‌نظر بوده است در شمار همان شوونیست‌هاست؟!

جلال متینی

در پایان بار دیگر این موضوع را یادآوری می‌کنیم که بحث ما یک بحث تاریخی و علمی ست و ما را با «سیاست» مطلقاً کاری نیست. سخن ما این است که نام بخشی از قفقاز که در شمال رود ارس قرار دارد تا آغاز قرن بیستم میلادی آذربایجان نبوده است. همان طوری که می‌نویسیم و می‌گوییم که نام خلیج فارس، «خلیج عربی» یا «خلیج» نیست. و چنان که می‌دانیم سازمان ملل متحد نیز اخیراً این موضوع را رسماً تأیید کرده است، و در امریکا هم خوشبختانه وسائل ارتباط جمعی و مقامهای دولتی — برخلاف برخی از مؤسسات علمی و

خواهشمند است غلطهای چاپی در سال دوم «ایران‌شناسی» را بشرح زیر اصلاح فرمایید:

بخش فارسی

صفحه	سطر	درست
۷۸	۹	Barsuma
۷۹	۲۴	paywand (بجای frazand)
۱۳۵	۵	یافت!
۱۴۲	۱۵	سخن و
۱۴۶	۲۴	کرده حکایت شاهزاده‌ای
۱۵۴	۲	تا در بانان
۱۵۵	۱۲	مستثنی است.
۱۵۸	۱۴	«نویدی شیرازی»
۲۵۵	۲۳	بایست
۵۳۷	۱۶	میانی
۵۳۹	۷	صفوی
۵۵۳	۲۵	کسروی

بخش انگلیسی

abstracts	۱۴	۲
a truly remarkable	۱۸	۲

فهرست کتاب: سال ۱۳۷۰

کتابفروشی ایران مرکز عرضه کتابهای فارسی و انگلیسی مربوط به ایران در زمینه های مختلف

IRANBOOKS

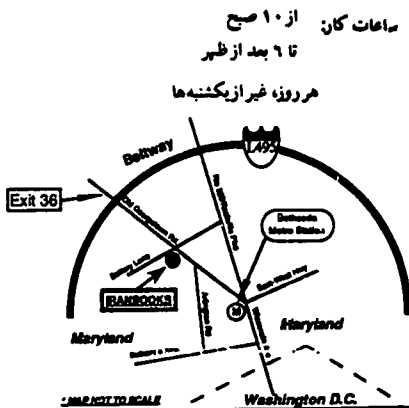
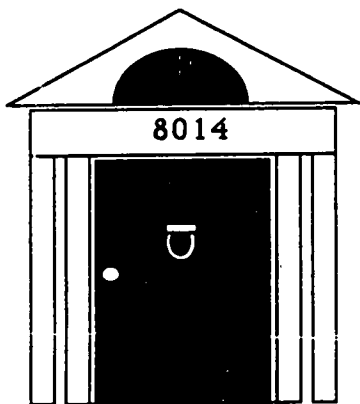
PERSIAN & ENGLISH BOOKS ABOUT IRAN

CATALOG 1991

کتابفروشی ایران
در واشنگتن

(301) 986-0079

FAX: (301) 907-8707
8014 Old Georgetown Road
Bethesda, Maryland, 20814. USA



ساعات کار: از ۱۰ صبح
تا ۶ بعد از ظهر
هر روز، غیر از یکشنبه ها

8014 Old Georgetown Road
Bethesda, Maryland, 20814
U.S.A.

Tel. (301) 986-0079

Take Exit 36 (Old Georgetown Rd) off the Beltway (I-495) towards Bethesda. IRANBOOKS is the white house on your right immediately after Battery Lane, numbered 8014, on Old Georgetown Rd, across the street from the Rescue Squad.

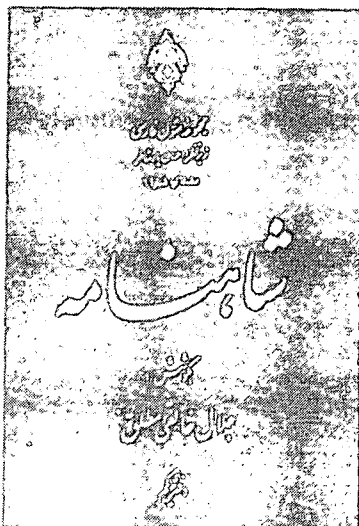
HOURS:

Monday - Saturday 10AM - 6PM U.S.A. EDT
Sundays by appointment

شاهنامه

The Shahnameh

Edited By
Djalal Khaleghi-Motlagh



بهرش
دجلال خالقی مطلق



این نخستین بار است که چاپی علمی و انتقادی از شاهنامه فردوسی به معنای حقیقی آن و بر اساس کهن ترین نسخه موجود، یعنی نسخه فلورانس که در سال ۱۹۷۷ کشف گردید، و با مقایسه با دوازده نسخه برگزیده دیگر، با دقتی بیسابقه، منتشر میشود.

این بلند پایه فردوسی که بزرگترین اثر زبان پارسی و شناسنامه ملی مردم ایران است، با وجود چابهای متعددش تاکنون چاپ تحقیقی جامعی که از هر حیث قابل اعتماد باشد نداشته است. چاپ مشهور مسکو نیز، که آخرین چاپ انتقادی شاهنامه است، وافی به مقصود نیست.

این ویرایش و چاپ جدید در شش دفتر همراه با دو دفتر توضیحات بر روی کاغذ اعلا و با جلدپردازی ممتاز در نهایت نفاست و دقت به چاپ میرسد. دفتر یکم از چاپ خارج شده و آماده توزیع است. دفتر دوم در ماه ژوئن ۱۹۹۰ آماده توزیع خواهد بود. دفترهای بعد هر یک به فاصله های معین منتشر خواهد شد.

xxx

Published By
Mazda Publishers
in association with
Bibliotheca Persica

Volume I (published in 1977)
Cloth, xi + 408 pages: \$49.95
ISBN: 0-88706-770-0

Volume II (published in 1990)
Cloth, 512 pages: \$65.00
ISBN: 0-939214-65-2

HOW TO ORDER

Please send the full amount using checks or money orders. Add \$2.50 for the first book and \$1.50 for each additional book to cover postage and handling. Payment must be made in U.S. dollars only. Foreign orders must add an additional \$1.00 per book for postage.

Send orders to:
Mazda Publishers
P.O. Box 2603, Costa Mesa, California 92626 U.S.A.
Telephone: (714) 751-5252



ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

زیر نظر هیأت مدیره:

محمد خجندی

علی سجادی

محمد شریف - کاشانی

محمود گودرزی

حنین مشاری

امیر حسین معنوی

بیژن نامور

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون
هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

PAR Monthly Journal

P.O.Box 11735

Washington, D.C. 20008

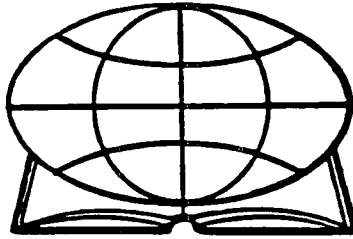
Tel.:(703)533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

Persian Journal for
Science and Society

P.O.Box 7353

Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد پنجم

Volume V

دفاتر ۱ و ۲

Fascicle 1 (Carpets XV - Cehel Sotun)

Fascicle 2 (Cehel Sotun - Central Asia)

منتشر شد

Mazda Publishers

P.O.Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

U.S.A.

Tel: (714)751-5252

and Byzantine Rome (Turkey), and North Africa. Relevant issues found in the *Kushnāmeḥ* but not in the *Shāhnāmeḥ* include:

- The approximate date of the division of the world among Farīdun's three sons.
- The name of Iran (Khanīreh) before the division.
- Events after the division until Tur and Salm's rebellion, namely, Farīdun's sending of a large army from Iran, Turān, and Rūm (Byzantium/Turkey) under the command of Salm to battle Kush.
- Tur's rebellion and his incitement of Salm against their father.
- The reason for their rebellion, namely Īraj's extortion, which was also the reason why they killed him.
- Tur and Salm's alliance with Kush against Farīdun, and the three allies' division of the world among themselves.
- The coming of Kush and his army to the aid of Tur and Salm in their battle with Īraj, and the comparison between his presence and that of Kākuy in the *Shāhnāmeḥ*.
- The strong likelihood that Tur and Salm's mother was an Arab, not one of Jamshīd's daughters.

Avicenna's pronounced role in identifying the progressive tendencies in the experiential knowledge and sciences of his time, in the remaking and proper evaluation of those sciences, and most importantly in their advancement and elaboration. The author asserts that Avicenna's philosophic system on the whole is his own, an unmistakable sign of his personality; it is in this quality in particular that we must discover the nature of his innovations, whether in the field of syllogistic logic or in the scientific fields. He then goes into detail about Avicenna's innovations.

A Variant of the Tale of Farīdun's Sons and the Division of the World

Jalal Matini

Matini's article is written to mark the fiftieth anniversary of the publication of Professor Zabihollah Safa's landmark work *Hamāseh-Sarā'īdar Iran* (The Epic in Iran). His article begins by noting that of the 1068 lines of the *Shāhnāmeḥ* devoted to the 500-year reign of Farīdun, 45 deal with his enthronement, observation of the ceremonies of the festival of Mehregān, and termination of Zāḥḥak tyranny, etc.; 224 lines are about the birth of his sons Salm, Tur, and Īraj to Shahrzād and Arnavāz, Jamshīd's daughters, and Farīdun's sons marriage to the king of Yemen's daughters; and 799 lines relate to the division of the world among the three sons and culminate in Farīdun's death.

The *Shāhnāmeḥ* version of the division of the world among the three sons has it that Farīdun was quite old when the division took place and that greed (*āz*) caused Salm to disobey his father and to conspire with Tur to murder their brother Īraj. It also reveals that Manuchehr, Īraj's grand son, avenges his grand father's death by killing his two evil uncles.

Matini writes that in the epic poem *Kushnāmeḥ* (written in 1107-8 by Īrañshāh ibn Abi al-Khayr) the events of Farīdun's reign unfold in 4071 lines during the telling of the story of Kush-e Pīl-dandān (Zāḥḥak's nephew). This version of the Farīdun story is in two parts: 1. from Farīdun's enthronement to the capture of Kush (1800 lines) and 2. from the freeing of Kush to his being sent to the West and his rebellion against Farīdun (2271 lines). The *Kushnāmeḥ* reveals that Farīdun, Jamshīd (quite probably), and his successor Zāḥḥak all ruled a portion of the world extending from China to North Asia

Avicenna (Ebn Sīnā): A Scholar for All Humanity

Hamid Hamid

The article is written to commemorate the fortieth anniversary of the first publication of Professor Safa's work *The History of the Intellectual Sciences in Islamic Civilization*.

In his article the author stresses several basic points and makes a number of references to the works of Avicenna in support of those points. He begins: "Master Philosopher Avicenna's creative innovations and the influence of his intellectual legacy on human culture have been lasting and, at the same time, unnoticed. This is especially true from the standpoint of the effect of his scientific thought, his rigid opposition to all forms of superstition and irrationality, and his struggle against any manifestation of dogmatism. The task before me in this article is merely to provide an outline of the general nature of that innovation, influence, and opposition."

The author adds that Avicenna's intellectual legacy is manifold and complex. Steeped in all of the basic scientific and philosophical learning of his time, he fashioned the principles and precepts of his thought so that they conformed to the specific topics he examined. The point being that Avicenna lived during a time when Islamic ideal had not yet come under the attack that would later be effective in its break down; therefore, given the prevailing climate, he could swim against any form of secular philosophical and intellectual current. Avicenna, whose most fundamental contributions came in the fields of science, philosophy, and logic, left a profound impression on the science and philosophies of subsequent generations, both Eastern and Western. The author demonstrates this impression by mentioning a number of European scientists and philosophers who came under Avicenna's influence. For example, Thomas Aquinas in the first part of his *Summa Theologica* alone cites Avicenna more than 250 times in support of his statements. The writer maintains that Avicenna's thought was fed by two intellectual traditions: 1. the scientific and cultural traditions of Greece and 2. the scientific and cultural traditions of Eastern nations, especially Zoroastrian Iran, India, and other parts of the region. In this regard Avicenna himself wrote: "Of course, it is not outside the realm of truth that the scientific learning that helps in these problems has come down to us through avenues that are not Greek." Moreover, he was in a position to take full advantage of the experiences and sciences of the nations of Central Asia and Iran. Thus we see

Safa's Contributions to Journalism

Naser al-Din Parvin

In addition to his considerable accomplishments in teaching, university administration, cultural affairs, and most important in the composition and translation of works which attest to the breadth of his learning, intellectual attainment, and elevated place in the scholarly world, Safa also holds a position worthy of notice in the field of journalism, both literary and daily. He has edited or overseen the production of such literary journals as *Mehr*, *Sokhan*, *The Journal of the Faculty of Letters of the University of Tehran*, and *the Journal of the Iranian Red Crescent Society*. For a time he was also the licensee and managing editor of the Newspaper *Shabāhang*.

The author first refers to the journal *Mehr*, which began in 1933 in Tehran managed by Majid Movaqqar and which, from the very beginning, profited from Safa's collaboration. In effect he performed some of the duties of the editor in chief, Nasrollāh Falsafi, from June of 1937; however he was not named on the masthead as such until 1939. The journal *Sokhan* began in June of 1943 as the "Notes of the Society of Licenciates of the Higher [Teachers'] College." In the beginning, Safa was the journal's licensee and manager, while Khānlari held the position of editor in chief; however, less than one year after its inception, Safa, acting in accordance with a law that prohibited one person from being the licensee of two publications, transferred the license to publish *Sokhan* to Khānlari. This article also speaks of the newspaper *Shabāhang*, which began on August 20th 1944. The author details *Shabāhang's* run-ins with the Tudeh Party, the issues of Demokrat Party of Azarbāijān and the partition of Azarbāijān, which led to the paper's suppression. Safa managed and was editor in chief of *The Journal of the Faculty of Letters of the University of Tehran* from 1946 to 1968 and *The Journal of the Iranian Red Crescent Society* from 1948 until 1952.

At the end of his article Parvin refers to Safa's role in establishing a degree in journalism at the University of Tehran's Faculty of Letters when he headed the Faculty. He also corrects some of the mistakes about Safa's journalistic career that appeared in L.P. Elwell-Sutton's article "The Iranian Press, 1941-1947" (*Iran* 6, 1968, pp. 65-104). One of these was to connect the newspaper *Shabāhang* with the Tudeh Party; whereas the paper under Safa's managing editorship was battling that Party. Unfortunately this error has found its way into several books published in Tehran including the authoritative *Catalogue of the National Library of Iran* (Fehrest-e Ketābkhāneh-ye Mellī-e Iran).

Zabihollah Safa might be surprised to learn that he is also the author of a collection of poetry called *Nash'a-ye Jām*. The book was published in 1976 and contains selected poems published during the period 1930-76. Torabi then examines and criticizes the poetry in the collection.

Hadīth in the *Shāhnāme*

Mahmoud Omidasalar

Omidasalar writes that one topic in the field of *Shāhnāme* studies that has not received a great deal of attention is the influence of Islam and Islamic texts on the epic. He reminds readers that when scholars write articles about Ferdowsi's religion, about his being either Shiite or Zaydī Shiite, they make but brief references to the presence of Hadīth in the text. In this article, by contrast, Omidasalar has tried to identify and examine in detail specific hadith that have left their imprint on lines of the epic, locating them in canonical collections of sayings attributed to the Prophet of Islam. On the methods he employed in his article, he writes: in certain instances Ferdowsi himself is explicit in his citation of a hadith, but in others the reader must decide the presence or absence of such a citation. Omidasalar does not go into such detail as the strength or weakness of the hadith's chain of transmission, for the mere presence of a hadith is what is at issue in his article. In addition to hadith, adds Omidasalar, other Islamic or Arabic texts have left their imprint on the text of the *Shāhnāme*. In these cases it is possible that in translation of the *khodāynāme*s (books of kings; basic sources of the *Shāhnāme*) into Arabic portions of certain Arabic texts found their ways into the translations. One instance: the famous dream of Chosroes (Khosro 1 Anosharvān) which foretold the birth of the Prophet of Islam. Despite the fact that Nöldeke considered this episode apocryphal, it is germane here because it is repeated in the letter of Yazdkart (Yazdegerd) as well as in the *Shāhnāme*. Omidasalar's article identifies and discusses fifteen places in the text of the *Shāhnāme* which have been influenced by hadith.

Anushīrvān and Buzarjomehr in Sa'dī's *Golestān*

Hamid Dabashi

A pair of personalities, Anushīrvān and Buzarjomehr, figure prominently in the oral and written culture of Iranians. These two personalities, whose finest portrayal, perhaps, appeared for the first time in Ferdowsi's *Shāhnāme*, through various elaborations and the ramifications have crossed the boundaries of historical authenticity and entered the realm of myth and invention. The gradual merging of the two personalities during Iran's political cultural history must be considered the focal point of one of the most enduring paradigms found in the Iranian national consciousness. Through the consolidation of these two mythical elements, one representing "justice" and the other "wisdom," the political culture of Iran has explored and explained one of the most ancient problems plaguing Iranian societies: namely, the problem of "social justice."

After this introduction, Dabashi turns to his main topic and writes that among the most important of the principal texts in which narratives about the two personalities are told is Sa'dī's *Golestān*. The diffusion of the *Golestān* tales in past centuries supports the contention that the political culture of Iran to a remarkable extent is indebted to Persian literature. The written canon of Persian literature, which in any event is closely and organically related to the oral tradition, must be considered in fact an anthology and preserve of the oldest stratum of Iranian national thought.

The writer then analyzes several tales from the first chapter of the *Golestān*, "The Manner of Kings," as well as from the introduction to the work. He concerns himself with the concept of Plato's "philosopher-king" in the tales of the *Golestān* and concludes that it is without doubt one of the keys to an accurate understanding of the political culture of Iran. From the seventh century onward the concept established itself firmly in the historical regimen of Iranian nations.

Nash'a-ye Jām

Seyyed Mohammad Torabi

Torabi writes that those familiar with the scholarly works of Professor

encomium of the Prophet of Islam, speak in detail on the stages of creation or on the topic of cosmology. Because this cosmological introduction is not found in the *Shāhnāme* of Abu Mansur, it is not unreasonable to assume that the segment did not appear in the *Khodāynāme* and that the cosmology represents the philosophical views of Ferdowsi himself. According to the *Shāhnāme*, the stages of creation are as follows: 1. God, 2. Wisdom, 3. Soul, 4. The Four Elements (fire, wind, water, earth), 5. The Heavens, and 6. The Earth (minerals, plants, animals, Mankind). After discussing God and Wisdom according to the *Shāhnāme*, Khaleghi Motlagh writes that the work, in contrast to representatives of other philosophical schools, takes up the Four Elements after its discussion of Wisdom and does not accord a special place to Soul. On the other hand, however, Ferdowsi repeatedly mentions the Soul or Spirit, which is the same Universal Soul (Nafs-e Kolli) of Islamic theosophy, along side Wisdom: viz., "in the name of the Lord of Soul and Wisdom..." Khaleghi Motlagh also writes that Ferdowsi, unlike Aristotle and his followers, agreed with the Motakallem School (dialectical theologians) and the philosopher Abu Rayhān Bīrūnī, who considered the World contingent, not necessary.

After his discussion of the six-fold creation schema, the author takes up such subjects as "innate Wisdom" experiential Wisdom"; the scale of created being (e.g., earth and stones at the lower end of the spectrum and light at the other); the division of the world into seven climes and three zones; the effect of environment and nourishment on human temperament; the creation of the vault of heaven from "ruby" (yāqut-e sorkh); and the effect of the stars on destiny, which is a distillation of materialist (dahri) or Zurvanist thought. Khaleghi Motlagh explains that although Zurvan or the God of Time does not himself play an important role in the *Shāhnāme*, from beginning to end the epic manifests a belief in astrological principles which are in turn the result of the strong influence of Zurvanism in the Iranian world view.

The author closes his article by adding that in the introduction to the *Shāhnāme* two cosmologies are evident:

1. According to the first cosmology, God is necessary (qadim) and time and place are contingent (hādith); the world was formed from a unitary and constant alloy of the Four Elements.

2. The second cosmology has it that Time, which is also styled "the vault," "heaven," "the stars," "fale," "one's lot," "the world," "the universe," and "the planets," always existed and will exist; Time is the source of whatever good or bad touches mankind.

Thus the fatalism of the *Shāhnāme* is an amalgam of theistic beliefs and materialist creed. It is this form of fatalism which is the foundation of Iranian thought.

They All May Have Said it, but Sa'dī Said it Best

Ahmad Mahdavi Damghani

The article deals with part of the large corpus of Sa'dī's Persian and Arabic-language predecessors' topics and phrases that Sa'dī used, alluded to, suggested, or otherwise adapted to make his compositions more expressive than those of rival authors. In reviewing the literature on the topic, the author mentions *al-Motanabbī wa Sa'dī*, a work written some thirty years ago by Hosein-'Alī Mahfuz, a professor at the University of Baghdād. The work, which compares the works of Sa'dī and Motanabbī based on topics common to both authors, is not without its share of Arabocentrism and excessively paints the latter as the superior writer. In a review of Mahfuz's work, Mehdi Mohaqqueq pointed out diction found in both Persian and Arabic poetry. Ja'far Mo'ayyad Shīrāzī has also written on this topic: an article called "Sa'dī's Borrowings from Arab Poets" and a book, *A New understanding of Sa'dī*, in which, while offering an acute critique of Mahfuz's book, he mentions other "adaptations" or "insertions" in Sa'dī's works. Recently Professor Gholām-Hosein Yousofi in his edition of Sa'dī's *Golestān* included a painstaking compilation of everything that has been written on the subject. Moreover, more than 55 years ago Majd al'Olā Bustān authored a short treatise on topics common to Arabic and Persian in which he briefly mentions adaptations.

The Present article is primarily concerned with citations or adaptations Sa'dī made from Arabic in order to show the author's superiority over others. As evidence of this superiority, the author explores some forty instances of such borrowings from Sa'dī's *Golestān*, *Bustān*, Lyrical Poetry (ghazaliyāt), and Fragments (qata'āt).

The Cosmology of the *Shāhnāme*

Djalal Khaleghi Motlagh

Among poetic works in Persian literature, the *Shāhnāme* is representative of that small number of poems which, before launching into a conventional

Persian Literature in Japan

T. Kuroyanagi

Kuroyanagi begins his article in Persian this way: "I and many Iranists around the world owe a great debt of gratitude to the esteemed Professor Zabihollah Safa, because some thirty years ago I had the privilege of being the Professor's student at the Faculty of Letters at the University of Tehran and because his many works on Persian literature and Iranian culture have always stood as research guides; this brief article on Persian literature in Japan attempts to repay some of the valuable services performed by that great scholar."

Kuroyanagi then writes that Japan is about a century behind Europe in the field of Persian studies. Even though Japan had entered Persian literature almost seven centuries ago through a line in Ferdowsi's *Shāhnāmeḥ* and a line in Gorgānī's *Vīs o Rāmīn*, the first step in Japanese research on the literature was taken some 70 years ago.

Kuroyanagi divides Japanese Persianists into two groups: those who learned of Persian literature through Persian and wrote books or translated Persian works and those who studied Persian literature via French or English translations. Among the first group he mentions S. Araki (d. 1932), R. Gamou (d. 1977), R. Ogawa, E. Sawa (d. 1978), himself (as he was doing research in Persian literature in Tehran in 1959), T. Izutsu, and E. Okada. Among the young Iranists who are now translating modern Persian literature are: K. Nakamura, M. Yamada Y. Kanbara, the famous poet, B. Tsuchiya (d. 1990), M. Soma, M. Higuchi, C. Kato, and T. Takase. The important point here is that what the first members of both groups share is their translating of the *Rubāīyāt* of Khayyām. In this regard he also notes that the Fitzgerald version of the *Rubāīyāt* of Omar Khayyām has been translated into Japanese more than thirty times.

the Shah is where this contradiction manifests itself. The most important political characteristic of a rentier state is its autonomy from the civil society but an alliance implies an interdependence of capitalist class and the state. So the nature of the regime and its relation to civil society or at least to the wealthy capitalists remains an unresolved issue.

Another problem is Milani's use of the word "fundamentalists." The concept is not clearly defined. There is only an impression that fundamentalism is past oriented and includes an aspiration to create a society similar to the society run by the prophet in the seventh century (p.2). Lumping all those who advocate an Islamic state together and labelling them as fundamentalists ignores the differences in certain elements of world views and in policy preferences among the religious elite. It is true that Milani has acknowledged these differences but he has not explored their nature or addressed their impact in any systematic way. But one can understand the limitation of any study that tries to give a comprehensive account of a complex phenomenon such as the Iranian revolution. We should remind ourselves that the Iranian revolution is still quite young and basically unexplored. Before a definitive analysis of this subject is possible, a great deal more empirical research in all aspects of revolution is necessary. In my view this need could only be met with a series of monographs on issues such as social organizations, classes, and the elite.

However, Milani should be commended for his attempt to provide us with a comprehensive analysis of the Iranian revolution. The wealth of interesting information, the use of a vast and varied sources and documents, and Milani's attempt to remain a detached scholar should also be acknowledged.

Trinity University

institutional building. The demand for political participation which was the result of social mobilization was met with the creation of tightly controlled political parties and, more importantly, with repression. Repression radicalized/militantized and legitimized political opposition.

After addressing the socio-economic, political and cultural preconditions of the revolution, Milani proceeds, in Part IV, to analyze the revolutionary era of 1977-79. Here, he makes a theoretical shift. Rather than rely on gap theory and aggregate-psychological, and structural approaches to elucidate immediate causes of the revolution, he focuses on what might be termed a resource mobilization approach, implying that the revolution was not inevitable but that it was created. Among the most important resources, Milani emphasizes the role of Shi'ism as a revolutionary ideology, and the charisma of the Āyatollāh Khomeinī which was instrumental in uniting the opposition. The rising opposition coincided with a lack of will and confidence on the part of the Shāh and his regime. Another cause of regime weakness was confusion on the part of its biggest foreign supporter—the United States.

The ultimate victory of those Milani refers to as fundamentalists is a story conveyed in the last part of the book. Milani shows how the revolutionary coalition falls apart and revolutionary allies fall victim to the hunger of a revolution which needs to devour its own children. After four years, the advocates of an Islamic state managed to consolidate their power. The reason for their success, Milani contends, lies in the organizational and leadership weakness of their rivals, the charisma of the Āyatollāh Khomeinī, and the creation of coercive forces under the control of the fundamentalists.

The book ends with a brief discussion of institutional and political problem which might threaten the long term stability of the Islamic Republic.

At the theoretical level, Milani's synthesizing or holistic approach is an attempt to solve some of the problems typical of monocausal theories. But a synthesizing approach runs the risk of lacking a clear theoretical direction. One way to avoid such a shortcoming is to make one or only a few elements of such a multicausal explanatory model the core of the approach. Milani has succeeded in doing that. For him, the functional structuralism of Huntington is that core.

Nonetheless, problems associated with an eclectic approach particularly in terms of the conceptual framework are not completely avoided. For example Milani asserts that there was an alliance between the prerevolutionary state and the Iranian capitalists. He not only fails to provide empirical evidence for this but runs the risk of conceptual contradiction. His application of the rentier state as a concept relevant to Iranian state during

Mohsen Milani, *The Making of the Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, Westview Press, Boulder, 1988.

Reviewed by Sussan Siavoshi

The 1980s witnessed a growing literature on the 1977-79 revolution in Iran. *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic* by Mohsen Milani is one of these attempts to explain the revolution and the subsequent consolidation of the Islamic revolution.

Milani's starting point is conceptual: the theories of revolution fail to explain adequately a complex phenomenon such as the Iranian revolution. His suggested remedy is to adopt a holistic approach that synthesizes elements from system/value consensus, relative deprivation, political resource mobilization theories, and most importantly Huntington's breakdown theory of revolution. According to the latter theory, political instability occurs when socio-economic development, the process that accelerates social mobilization (urbanization, exposure to mass media and literacy) and therefore increases the demand for political participation, outpaces political institutionalization.

Part II is a purposeful journey into the past. The first purpose is to trace the development of and interaction between secular and religious forces against the state and foreign intervention since the Constitutional Revolution. The second is to analyze the defeat of two dramatic political upheavals — the Constitutional Revolution and the 1963 uprising, both of which were preconditioned by the coincidence of a period of economic depression with a period of relative political freedom after years of depression. At this point, the author poses the question of why, despite the similarities in preconditions between the two events and the Islamic revolution, neither the Constitutional revolution nor the 1963 uprising entailed success. Milani's thesis is that the defeat of the Constitutional Revolution rests on two basic pillars. The first was the incompatibility between secular and religious members of the constitutional alliance in terms of both ideology and programs. The second was the lack of oppositional political institutions crucial for mobilization of the masses. This latter problem was particularly acute for the secular intellectuals who had captured the leadership position of the movement.

While the 1963 uprising is crucial, the author's explanation of it is a bit sketchy. The relative strength of the regime, including its will to use violence, and the lack of a broad and cohesive coalition among the oppositional forces foretold the defeat of the uprising.

The bulk of Part III is an application of gap theory to the Iranian situation during the 1960s and 1970s. Economic modernization occurred without

The suppression of the Bābīs also closed off another path. Unlike almost all other dissenting movements within Shi'ism, the Bābīs drew on the ancient Shi'i theme of messianic leadership to change the Law of Islam. Though they remained firmly within the spiritual and symbolic realm of Shi'ism, they offered the possibility of change and adaptation in religious law. Whether the law offered by the Bāb was adequate to deal with the challenges facing Iran—and Amanat thinks that it was not—the Bābī theology of progressive revelation opened the possibility of further adaptation. This was, in fact, the path taken by the Bahā'īs—who were, perhaps, the group in Iran that was best able to cope with modernization.

It was soon after the episode of the Bāb that the Shi'i clergy perfected modern doctrines of *ejtehād* and *marja'iyat*. Prof. Amanat thinks the Bābī movement was partly responsible for this, both by its criticisms of the degeneracy of many of the clergy and by the fear it inspired of another revolt of low-ranking clergy. These new doctrines, as expressed by such men as Mortazā Ansārī, attempted to raise the standards of knowledge and virtue expected of the leading clergy and also made the clerical establishment more hierarchical and controllable.

He points out that the social groups most predominant among the Bābīs were those most oppressed by the existing order: lower-ranking clergy, their ambitions and creativity frustrated by the monopoly of power exercised by the leading mojtaheds; merchants, gradually being ruined by bad government and foreign competition; lower-ranking bureaucrats; and even women—the most oppressed group of all.

Prof. Amanat thus sees the suppression of the Bābī movement as being at the root of the spiritual and social dilemma of modern Iran. The Bābī religion, though it attacked the clerical establishment and challenged the doctrine of the immutability of Islamic Law, was an authentic expression of Iranian spirituality, the heir of the esoteric and messianic tradition of Zoroastrian and Shi'i Iran. After 1850 the door was closed to the possibility of radical reform based on the Iranian spiritual tradition—just at the moment when the European challenge became too strong to ignore. Iran was left with two unsatisfactory paths to salvation: ideologies imported from the West and the anachronistic conservatism of the clergy. The failure of both is tragically apparent.

school within Twelver Shi'ism that played a large role during the early 19th century. The Shaykhīs combined the sophisticated theosophical tradition of the School of Isfahan with a stress on direct contact with the Imams. Amanat points out how Shaykhī theology reinterpreted the implausible prophecies of Twelver Shi'ism in a way that made their historical fulfillment plausible. This, he argues, was crucial in preparing the way for the Bāb.

The central theme of the book is the encounter between the Bāb and his disciples, the expectations of each, and the way these expectations interacted during the years 1844-48 to shape the Bābī movement. Prof. Amanat tells this story thoughtfully and with great learning, showing both a mastery of the sources and a sympathetic understanding of the aspirations and predicaments of the Bābīs and their opponents. In addition to using the extensive recent literature on the social and economic history of Iran in the Qājār period, he also had access to the National Bahā'ī archives of Iran. Thus, though the story of the rise and fall of the Bābī movement is well known, he tells it here with a new depth of detail. This is of particular importance since his manuscript sources are now unavailable to scholars and may remain so. There are fine accounts of the intellectual and spiritual development of the Bāb and several of his key followers. He includes a chapter on Tāhereh Qorrat al-'Ayn, the poetess and theologian who was one of the chief Bābī leaders. This is certainly the best account of this fascinating and much misrepresented figure.

Since the subject of the book is the formation of the Bābī movement, Prof. Amanat gives only a brief account of the dramatic events of 1847-52, the period of the sieges in Māzandarān, Zanjān, and Nayrīz, the execution of the Bāb himself, and the final crushing of the movement after the unsuccessful attempt on the life of the Shāh, though even here he says much that is interesting.

Of particular importance are Prof. Amanat's conclusions about the place of the Bābī movement in modern Iranian history. The Bābīs were the last indigenous Iranian reform movement before the arrival of overwhelming European influence and were contemporary with the reforms of Amīr Kabīr. Although the Bāb accepted the legitimacy of the state, provided that it governed in accordance with justice, a clash with Amīr Kabīr was inevitable. Amīr Kabīr sought the secular reform made possible by consolidating the power of the state and subordinating the clerical establishment. He had no sympathy with the Bābī program of spiritual and moral reform, seeing it as an unpredictable source of disorder and instability. But in crushing the Bābīs, he served as the tool of a reactionary Qājār regime and an equally anachronistic clerical establishment. The regime soon rid itself of him, thus securing the position of the clergy as the sole source of moral authority.

opportunity to record their history as they made it. Aside from what can be gleaned from the writings of the Bāb, the Bābī side of the story is told by their Bahā'ī and Azalī successors, though of course many of these had been Bābīs and eyewitnesses themselves. Bahā'īs produced a series of semi-official histories, along with many memoirs and other historical materials. Inevitably, these are much colored by the needs and experiences of later years, particularly a desire to forget those aspects of Bābī history that were not compatible with the teachings of Bahā'ollāh.

The enemies of the Babis left histories as well, notably in the court histories of the time. These, valuable as they are in many ways, are marred by the bitter prejudices of the authors, as well as by their lack of access to the inner history of the movement. Later Muslim writers on the Bābīs have, unfortunately, followed in their predecessors' footsteps. With these books, perhaps, should be grouped the dismal anti-Bahā'ī literature written by Christian missionaries in Iran.

Serious Western scholarly interest in the Bābī religion began in the 1850s and culminated with the impressive works of E. G. Browne and A. L. M. Nicolas around the turn of the century. But there things stopped for over half a century. The only major work on Bābī history produced during this period was the translation by the Bahā'ī leader Shoqī Effendī Rabbānī of *The Dawn-Breakers*, a history of the Bābī movement by the early Bahā'ī historian Nabil-e Zarandi.

During the 1970s Hasan Balyuzi, an Iranian Bahā'ī living in England, published a series of works in English on Bābī and Bahā'ī history. Though not without their flaws, these works revived the dormant tradition of scholarly study of Bābī history. From this has arisen a small renaissance of interest in Bābī history.

The most important book to come out of this movement so far is certainly *Resurrection and Renewal*, a fine social history of the Bābī movement, written by Abbas Amanat, a professor of history at Yale. He begins with an account of the religious and millenarian atmosphere in Iran at the beginning of the nineteenth century. Iran in those days was less homogeneous in its religion than we might suppose. Currents of esoteric and millenarian thought flowed beneath the surface of official Osulī Shi'ism. Amanat exhaustively documents these trends: Sūfī, Ismā'ili, Ahl-e Haqq, and radical Shi'i. In many cases, he is able to connect the earliest Bābīs with areas of heterodox thought. Most important for Babi history are the popular expectations for a return of the Hidden Imam around 1260/1844, a thousand lunar years after his disappearance.

The immediate precursors of the Bābīs were the Shaykhīs, a theological

Book Reviews

Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Bābī Movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1989

Reviewed by John Walbridge

When it appeared, the religion of the Bāb posed a threat to the existing political and social order of Iran second only to that of Europe and more immediate in its danger. The Bābī challenge was fundamental, for the Bāb's claim of prophethood put all other authority in doubt.

The Bāb, a young and pious merchant of Shirāz, first proclaimed his new religion in the Spring of 1844. Zealous disciples quickly took the new faith to the chief cities of Iran and Ottoman Irāq. The movement found followers in almost all social classes, mostly through the channels of the older Shaykhī school, to which most of the leading Bābīs belonged. Within a year the movement attracted persecution, instigated by infuriated Shi'i clerics. The Bābīs eventually responded with armed resistance—though of a rather symbolic, almost mythological character based on the memory of the martyrdom of the Imam Hosein at Karbalā. The government ruthlessly suppressed large armed Bābī communities in Māzandarān, Nayrīz, and Zanjān, and in 1850 executed the Bab himself. A Bābī attempt to assassinate Nāser al-Dīn Shāh in 1852 resulted in a ruthless persecution and the death of most of the surviving Bābī leaders. Thereafter, the Bābīs were finished as a serious threat to the Iranian order. Their successors, the Bahā'īs, turned away from Iran to build an international religion.

Many books have been written about this singularly interesting episode—most flawed and some extraordinarily bad indeed. The Bābīs had little

Shāhnāmeḥ as it appears in *Kushnāmeḥ*. We are very grateful to Paul Sprachman for having translated the abstracts of these articles. There are four other articles dedicated to Professor Safa. Ehsan Yarshater's article provides an argument for the continuity of the Iranian history from the ancient time to present. Mohammad Djafar Mahdjoub has discussed the manuscript of the third volume of a text known so far as *Dārābnāmeḥ*. In this article, Mahdjoub questions the validity of this title for these three related volumes of a single text. Heshmat Moayyad's article is an examination of literary historiography in Iran, with some cogent suggestions for future endeavors. Mehdi Nourian's essay is a tribute to Iranian bibliophiles, Professor Safa included, with a particular reference to Mas'ud Sa'd Salmān whose imprisonment had denied him access to a library. Other than these articles specifically arranged to celebrate Professor Safa's achievements, and leading our regular sections of book reviews, news of Iranian studies, and letters from our readers, is Abbas Amanat's examination of some pertinent political ideas in Sa'dī. In our English section, we have two book reviews. First is John Walbridge's article on Abbas Amanat's *Resurrection and Renewal: The Making of the Bābī Movement in Iran, 1844 - 1850*; and next is Sussan Siavoshi's review of Mohsen Milani's *The Making of the Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*.

We are grateful to the distinguished scholars who have helped us celebrate the achievements of a leading Iranian colleague whose enduring services and contributions to our field will inspire generations of Iranists to come.

Hamid Dabashi

A Note on this Issue

This issue of *Iranshenasi* is dedicated to Zabihollah Safa (b. 1911), the distinguished Iranian scholar who has spent a long and productive life writing extensively on Iranian literary and intellectual history. The encyclopedic knowledge of Professor Safa and the range of his contributions to Iranian Studies make him one of the last figures in the legendary generation of Qazvini and Forouzanfar, a generation which has left every model of exemplary scholarship behind, but very few to realize them. Our acknowledgement of Professor Safa's life-long achievements in Iranian Studies begins with Jalal Matini's note on his academic and literary significance. After that, we have prepared a chronology of Professor Safa's most significant services and contributions to Iranian studies. A number of articles have been either solicited or contributed for this special issue. T. Kuroyanagi's "Persian Literature in Japan" is a short history of Japanese scholarship on the subject. Ahmad Mahdavi Damghani's "They All May Have Said it, but Sa'di Said it Best" is a comparative assessment of topics and issues by Sa'di's predecessors but put, so the author argues, more succinctly and beautifully by the Shirazī sage. Djalal Khaleghi Motlagh's "Cosmology of the *Shāhnāmeḥ*" addresses Ferdowsi's conception of the construction of universe. My own "Anushirvān and Buzarjomehr in Sa'di's *Golestān*" is part of a continuing effort to locate these two historical/legendary figures in the context of the Persian political culture. Seyyed Mohammad Torabi's "*Nash'e-ye Jām*," explores the poetic gift of Professor Safa as recorded in a volume published in 1976. Mahmoud Omidshalar's "Hadith in the *Shāhnāmeḥ*" represents the author's relentless excavation of the most distant primary sources that lie at the roots of the canonical sources of Persian literature. Naser al-Din Parvin's "Safa's contribution to Journalism" explores an aspect of his literary career less noticed by his students and colleagues. Hamid Hamid's "Avicenna: A Scholar for All Humanity" is a tribute to the enduring scientific legacies left behind by the celebrated Persian philosopher-physician. Matini's "A Variant of the Tale of Faridun's Sons and the Division of the World" provides another version of this famous story of the

Djalal Khaleghi Motlagh	The Cosmology of the <i>Shāhnāmeḥ</i>	11
Hamid Dabashi	Anushirvan and Buzarjomehr in Sa'di's <i>Golestān</i>	13
Seyyed Mohammad Torabi	<i>Nash'a-ye Jām</i>	13
Mahmoud Omidsharar	Hadīth in the <i>Shāhnāmeḥ</i>	14
Naser al-Din Parvin	Safa's Contribution to Journalism	15
Hamid Hamid	Avicenna (Ebn Sīnā) : A Scholar for All Humanity	16
Jalal Matini	A Variant of the Tale of Farīdun's Sons and the Division of the world	17

Contents

Iranshenasi
Vol.III, No.1, Spring 1991

Papers in Honour of
Professor Zabihollah Safa

Persian

Articles	1
Book Reviews	185
Short Reviews	204
News of Iranian Studies and Related Events	211
Communications	225

English

Book Reviews by:

John Walbridge	Abbas Amanat: <i>Resurrection and Renewal: The Making of the Bābī Movement in Iran, 1844-1850</i>	3
Sussan Siavoshi	Mohsen Milani: <i>The Making of the Iran's Islamic Revolution; From Monarchy to Islamic Republic</i>	7

Abstract of Persian Articles by:

T. Kuroyanagi	Persian Literature in Japan	10
Ahmad Mahdavi Damghani	They All May Have Said it, but Sa'dī Said it Best	11

Editor:
Jalal Matini

Associate Editor:
(in charge of English section):
Hamid Dabashi
Columbia University

Book Review Editor:
H. Moayyad

Advisory Board:
Peter J. Chelkowski,
New York University
Djalal Khaleghi Motlagh,
Hamburg University
M. Dj. Mahdjoub
Heshmat Moayyad,
University of Chicago
Z. Safa, Professor Emeritus,
University of Tehran
Roger M. Savory,
University of Toronto
Ehsan Yarshater,
Columbia University

Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES
A Publication of Keyan Foundation

Keyan Foundation is a non-profit, non-political organization dedicated to the preservation and flourishing of the traditional Iranian culture in modern time. The Foundation was established and registered in December 1988 in the State of California.

All contributions to the Keyan Foundation are exempt from income tax in accordance with the provisions of the U.S. Internal Revenue Code.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor: *Iranshenasi*
P.O.Box 30381
Bethesda, Maryland 20814, U.S.A.

Telephone: (301)907-6787

**The views expressed in the articles are those of the authors
and do not necessarily reflect the views of the Journal**

Annual subscription rates (4 issues) are \$ 35.00 for individuals,
\$ 24.00 for students, and \$ 65.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For Foreign mailing, add \$ 6.80 for surface mail. For air mail add \$ 13.00 for Canada, \$26.50 for Europe, and \$ 33.50 for Asia, Africa, and Australia.

Requests for permission to reprint more than short quotations should be addressed to the Editor.



Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

**Papers in Honour of
Professor Zabihollah Safa**

Book Reviews by:

**Sussan Siavoshi
John Walbridge**

Abstract of Persian Articles by:

**Hamid Dabashi
Hamid Hamid
Djalal Khaleghi Motlagh
T. Kuroyanagi
Ahmad Mahdavi Damghani
Jalal Matini
Mahmoud Omidsalar
Naser al-Din Parvin
Seyyed Mohammad Torabi**